الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

منشورات الاختلاف

إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر



إبراهيم أحمد

إشكالية الوجود والتقنية
عند مارتن هيدجر

بسم الله الرحمن الرحيم

إبراهيم أحمد

إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر

الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف

الطبعة الأولى

1427هـ - 2006م

ردمك 9953-87-022-5

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل

الجزائر العاصمة - الجزائر

e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961)

ص.ب: 5574 ـ 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - هاتف 786233 (9611)

المحتويات

الفصل الرابع
التقنية بين القيم الروحية والإستراتيجيات السياسية

تصدير

عندما أصدر هيدغر كتابه العمدة "الكينونة والزمان" في سنة 1927 كان يعلم بأنه يؤسّس لأغنى انطولوجيات القرن العشرين وأكثرها ضبابية وحبكاً. أنطولوجيا تنفتح على ذاتها بمقدار ما تنغلق على الآخر انطلاقاً من مقولة أولانية تصور الوجود على أنه مكابدة: مكابدة الوجود في العدم ومكابدة العدم في الوجود، لأن العدم هو في النهاية ضرب من ضروب الوجود، تميزاً وشجاعة خاصة تنقلنا بين دفاتره القديمة والجديدة عبر خيوط لغته المنحوتة من صخر صقيل.

هيدغر هو "مجمع" المتناقضات أيضاً، ففيه اجتمعت شعرية هولدرلين، وبلاغة تراكل، ومثالية هيجل، ونقدية كانط، وعدمية نيتشه وأخيراً فينومنولوجيا أستاذه هوسرل. لذا فإن قراءة هذا الموروث المعقد، المنحوت داخل اللغة وباللغة ليس أمراً هيناً بالمرة، وهو ما عبر عنه تلميذه وصديقه وأهم شراحه الفرنسي جان بوفريه Beaufret في أن فلسفة هيدغر الحقيقية هي ما لم يكتبه، أي أنها موجودة فيما يتجاوز المعاني البائنة في نصوصه.

لهذه الأسباب مجتمعه وغيرها أعجبت بمؤلف الباحث إبراهيم أحمد حول هيدغر، وتحديداً حول إشكالية الوجود والتقنية، إنما ما الذي يدفع بشاب جزائري مثقل بنوستالجيا مقال ينشد الخصوصية والتميز، ويدعو إلى ثقافة برزخية "آسنة ترفض الحراك والاختلاف سوى البحث عن هذا الحراك وهذا الاختلاف بالذات، لأن فلسفة هيدغر كما بين بعض أصولها الباحث في فصول كتابه الأربعة

تأصيل للاختلاف وبحث عن الحقيقة الوجودية للإنسان حيث لا نراها. ثم إن أنطولوجيا هيدغر، وعلى إيغالها في التجريد والنحت اللغوي، فإن مجال انهمامها الأول والأخير يبقى الإنسان: الإنسان المفكّر، الإنسان المغترب عن الإنسانوية، الإنسان الضائع داخل أنساق التقنية وآلاتها، الإنسان المسكون بهواجس الشعر التي أيقظها هولدرلين في ترانيمه السحرية، الإنسان الذي يعرف حقيقة واحدة - هي أم الحقائق - وهي أنه كائن مائت وأخيراً الإنسان الذي يقدر مكتسبات العلم والتقنية ويرفض طغيانها.

إن بحث الصديق إبراهيم أحمد محاولة جادة لتبسيط ما هو معقد في فلسفة هيدغر دون السقوط في الإسفاف، وتفكيك ما هو مركّب دون الوقوع في التراكمية والإطناب، ذلك أن قراءة هيدغر وفهمه، ثم إعادة إنتاج هذا الذي فهم عملية معقدة للغاية ليس بالنسبة إلينا نحن الجزائريين فقط، بل حتى بالنسبة للغربيين أنفسهم وبخاصة الفرنسيين فقد ظل كتاب "الكينونة والزمان" دون ترجمة فرنسية كاملة حتى سنة 1986 عندما أصدر فرانسوا فيزان Vezin ترجمة كاملة للمؤلف. ثم إن انطولوجيا هيدغر لا تخاطب إنساناً بعينه ولا شعباً محدداً، وإنما هي جهد فلسفي كينوني حاول جاهداً من خلاله أن يتعامل مع بعض الأسئلة الفلسفية المقلقة التي ما إن تختفي هنا حتى تظهر هناك بشكل مغاير، كالأسئلة المتمحورة حول الماهية، الحقيقة، الوجود، العدم، العلم، الإنسان، التاريخ، التقنية وما إلى ذلك، فأسئلة الفلسفة هي كالجراثيم تتوالد باستمرار وتمتلك مناعة داخلية كما يرى جيل دولوز.

قبل أن أنهي هذا التصدير أقول إن كتاب إشكالية الوجود والتقنية للباحث إبراهيم أحمد لبنة إضافية في سبيل تكوين فكر

جزائري مستقبلي منهمم بقضاياه ومنفتح على الكونية مساهماً حيناً ومساجلاً أحياناً أخرى، وهذا دونما إحساس بالذنب أو الدونية، هذا الفكر بدأت بعض معالمه تتضح من خلال كتابات الزواوي بغورة، بختي بن عودة (رحمه الله) عمر مهيبل، محمد شوقي الزين، أحمد يوسف، بن مزيان بن شرقي وغيرهم. كما لا يفوتني أن أشكر أصدقائي في رابطة كتاب الاختلاف على هذا الاهتمام النوعي بأقطاب الفكر العالمي، وعلى تبنيهم روح الاختلاف منهج عمل.

د. عمر مهيبل

الجزائر في 16/ 08/ 2003

المقدمة

القرن العشرون هو عصر الإختلاف والإمتلاء الفكري والمادي، داخل كل بنيات الفكري الغربي، إنه فكر حاول أن يؤسس لكل التناقضات من أجل تحقيقِ الوحدة. لكن عادة ما كانت عناصر غير متجانسة، هي التي تفكك هذا الإنسجام، وذلك طبعاً مرجعه إلى تلك الممارسات التي طبعت جوهر الفكر الغربي الحداثي، والتي كانت رموزه وتجلياته تأخذ طابع تراجيدي مأسوي أكثر مما هو طمأنينة. فمن موت الإنسان، إلى العنصرية، فالإغتراب ثم اللاإنسانية، والفردانية...، شكل إبيستمي قيم هذا العصر، والذات الإنسانية التي تحياه، والتي تأكدت من خلال مجموعة من الأنسقة الفلسفية، التي حاولت أن تفكر وتعيد النظر في كل مرجعيات وممارسات الفكر الغربي، ورموزه. وفي هذا المجال يأتي حضور "هيدجر" كسلطة فلسفية معرفية، حاولت البحث عن وعي جديد من خلال "الدازاين" وعلاقته بالوجود، دون أن نهمل أو نقصي إختلافية هذا الفكر في أسسه وقواعده (كأطره النظرية والإجرائية).

هذه المرجعية لم تكن واحدة، بل تنوعت بتنوع الإشكاليات، وبالدرجة الأولى بتنوع السؤال الفلسفي. فمن وضعية منطقية مع "برتراند راسل" و"توماس مور" و"رايل" في بريطانيا إلى مدارس لغوية مع "فنغنشتاين" في النمسا وكذا "كارناب" و"شليك" و"آير"، إلى فينومينولوجية "إدموندهوسرل"، واتباعه من الوجوديين أمثال: "جون بول سارتر"، "ميرلوبونتي"،

"آلبيركامي"، "سورين كيركيجارد"، "كارل ياسبرز"...، دون أن ننسى "مارتن هيدجر". وبنيوية مع كل من "ليفي ستراوس"، "جاك دريدا"، "جاك لاكان"، "ميشال فوكو"، "جيل دولاز"، "جان بياجي"، وماركسية مثلها "لوكاتش" و"غرامشي" و"غلفانو"، وحدسية مع "كروتشي"، بالإضافة إلى فلاسفة العلم المعروفين مثل "ريشمباخ" و"هازنبارج" و"كوهن"، "فاير و"آبلد"، "هاري"، "باسكار" و"أنشتاين" وغيرهم كثيرون...

لدينا إذن صورتان رئيسيتان للفكر الغربي في القرن العشرين: إيحاء بالسقوط والظلامية من جهة، وحيوية وتعدد وأصالة متميزة وذات مستويات راقية من جهة أخرى، وهما صورتان متناقضتان مع بعضهما، لكنهما بارزان بجلاء في فكر القرن العشرين.

وعليه فتحليل وتفسير تلازمها أمر ليس بالسهل، بل يتطلب موسوعية كبيرة، ودقة تتطلب الأخذ بعين الإعتبار الصورتين معاً وفي آن واحد، بالإضافة إلى غيرهما من الرموز الأخرى.

أما نحن، فنعتقد بضرورة التركيز على هذين الشكلين المتناقضين في آن واحد، وضرورة تفسير العضوية الفكرية الحديثة، من دون تغليب طرف على آخر، أي بوصفها عضوية متحركة تسجنها التناقضات البنيوية. إذ نرى أن آليات الإنحطاط وآليات التطور تتشابك في فكر القرن العشرين بصورة عضوية تجعل من الصعب الفصل بينهما. فهي تفعل فعلها في المفكر الواحد والنص الواحد.

وينبغي هنا أن نلقي المزيد من الضوء حول مفهوم إنحطاط الفكر. فالفكر يكون صاعداً حين يسعى في آلياته الداخلية إلى تملك الواقع وإمكاناته من أجل تغييره وتطويره وإعادة خلقه على مستويات

أعلى، أي حين يحمل قوى الفعل والنشاط، ويسندها ويرسخ الإيمان فيها وفي مقدمتها العلم. وعليه فإنه يكون صاعداً إذا كان صورة متناهية للعقلانية العلمية، أي إذا كان يهدف إلى تعزيز الأرضية الفلسفية التي يفترضها العلم ويفترضها كونه المعرفة الرئيسية بصدد العالم. فإذا نزع الفكر الفلسفي إلى تحطيم مقومات العقلانية العلمية بالمعنى المطروح، فقد بعده التقدمي ودوره الصاعد واضحى متحطماً، بمعنى آخر: إذن إتخذ الفكر الفلسفي السائد موقعاً في مجابهة قوى الحركة أو التقدم، وفي مقدمتها العقلانية العلمية من أجل تقييدها وتحديدها لإعلان نهايتها، أضحى معاديا للإنسان في حريته وتقدمه.

وهذا ماسيتجلى في تنكر الفكر الغربي المعاصر لتراثه الذي إزدهر في القرن الثامن عشر، وبالتدقيق في عصر التنوير على يد مفكّري البرجوازية الأوربية، ووصل قمته في منتصف القرن التاسع عشر عند مفكّري البروليتاريا الأوربية الثورية (ماركس وإنجلز) بالتحديد، وفي هجومه الصارخ على هذا الثراث وما يحمله من قيم، وفي محاولته لتصفية هذا الثراث، بل وتصفية إرهاصاته الأوربية والإغريقية كما حاول أن يفعل "مارتن هيدجر"، والذي هو محور تحليلنا وتفكيرنا في هذه المذكرة. إلا أن مثل هذه المحاولة ستشكل بالطبع خطورة لامثيل لها في تاريخ الفلسفة، والذي سيشكل بهذا الفكر اللاعقلاني كذلك أداة ناجعة في أيدي الدولة المستبدة، ومثقفيها لعدم العقل النظري نفسه، أي تصفية ممارسة الفكر الفلسفي والنظري في الوقت نفسه.

وهذا ما جعل فلسفته تستجلب يوماً عن يوم مزيداً من الإهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور الإهتمامات النازية وما

أثارته من زوابع فكرية وما رانت به على نصوص "هيدجر" من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية، كالحقيقة، والماهية، والتاريخ والإنسان...، بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية...، كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدرَي لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتنوعة ومكوّناته المتناثرة في إتجاه تحقيق التقنية وإستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

ولهذا السبب المرجعي آبينا إلى أن نبحث ونكتشف سر هذه الفلسفة التي يعتبرها الكثير من النقاد بأنها الفلسفة الصمّاء، لكنها فلسفة تعلمنا فن اللغة أكثر مما أنتجه الفكر الإنساني تقريباً منذ وعيه على التأمّل والتفلسف. ولم نرد أن نقرأ مثل هذه الفلسفات قراءة كلاسيكية لا من أجل الثناء أو الإنغلاق وذلك حتى لا يتعدى علينا الأمر أن يكون عملنا هذا مجرد تلخيص وحصر للكيفيات التي نظر بها ذلك المفكر إلى نفسه، وقوفا عند المنابع التي نهل منها، والأصول التي تفرع منها، بل سنحاول قراءة فلسفة "هيدجر" في طرحه **لإشكالية الوجود والتقنية** قراءة إبستيمية - نقدية - وذلك حتى يرتقي هذا البحث إلى المستوى الفلسفي المطلوب. وحتى تكون قراءتنا هذه واضحة ومفهومة - وخاصة أن فكر "هيدجر" الفلسفي يبدو ولأول وهلة جد معقّد - سنحاول تأويل خطابه من مجرد تقرير ووصف إلى مستوى النقد والتمحيص، وسوف نركّز على أن يكون سؤالنا حياً دائماً وفق طرحه الفلسفي.

ولتفكيك بنيات هذه الإشكالية مارسناها نظرياً داخل مجموعة

من الأطر المنهجية التي تأسست على منهج التحليل التاريخي دون إهمال المناهج الأخرى المساعدة والتكميلية كالمنهج الجينيالوجي والمنهج اللغوي. وعلى هذا الأساس فإن مخطط البحث سيكون على النحو التالي:

الفصل الأول: إقتصرنا فيه بالبحث عن ماهية وجينيالوجيا المفهوم (الوجود والتقنية) وينقسم إلى مبحثين:

أدرجنا في المبحث الأول ماهية هذه الثنائية، حيث قمنا بتعريفهما من حيث الأصل والإشتقاق والدلالة اللغوية والإصطلاحية.

أما في المبحث الثاني فتطرقنا إلى التاريخ الفلسفي لكل مفهوم على حدى من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة المعاصرة، مروراً بفلسفة العصر الوسيط والحديث، متطرقين بذلك لأهم تعريفات الفلاسفة.

وفي الفصل الثاني: قمنا بالتنقيب عن فلسفة "هوسرل" وقوتها النظرية على فلسفة "مارتن هيدجر"، بالإضافة إلى محاولة طرح فلسفي لإشكالية الوجود عنده، ولقد ارتأينا إلى أن نقسمه إلى مبحثين:

ففي المبحث الأول تطرقنا إلى فلسفة "إيدموند هوسرل" مركزين بذلك على أساس المنهج الفينومينولوجي الذي سيستعين به "هيدجر" فيما بعد، وكيف أثرت هذه الظواهرية على جل تفكيره وفلسفته ممثلة في اقتباسه - "هيدجر" - للمنهج الفينومينولوجي.

في حين قمنا في المبحث الثاني بعرض مجمل لفلسفة "هيدجر" الأنطولوجية وإن قلنا هكذا فإن السبب في ذلك هو إهتمامه الشغوف والكبير بفلسفة الوجود. إنها محاولة التأسيس في

أنطولوجيا مالا نعرفه، وقد قمنا بعرضها كاملة، وإن قدر وأن أهملنا جانباً منها فذلك يرجع إلى تشعب الفلسفة الوجودية.

لننتقل بعد ذلك إلى لب الإشكالية وذلك من خلال الفصل الثالث والذي عالجنا فيه علاقة التقنية بالوجود بعدما تطرقنا إلى مفهوم التقنية، ودورها في تغيير وجه الوجود، وكنا مضطرين إلى تقسيمه كذلك إلى مبحثين:

ففي المبحث الأول تناولنا مفهوم التقنية في خطاب "هيدجر" الأنطولوجي والفلسفي، كتحديد ماهيتها، حقيقتها...

وإضطرارياً ناقشنا في المبحث الثاني إزدواجية العلاقة بين ثنائية الوجود والتقنية عند "مارتن هيدجر" وبيّنا من خلاله كيف يعتقد "مارتن هيدجر" أن التقنية هي إنكشاف للحقيقة وإثارة للاحجب في هذا الوجود، وهي الوسيلة الأنجع للطريقة المثلى التي تجعلنا سادة على الطبيعة، وممتلكين لها أي في كيفية إمتلاكنا للوجود الحقيقي ونسير بدروب الإنسانية إلى الترقي والإزدهار...، وما هي إلا لحظات معدودة حتى يتراجع في قوله هذا ليصفها فيما بعد بأنها قناع تستتر من وراءه مخاطر الإنسان الفرد كعدو للإنسانية جمعاء، وحين يقترب ساعة إضمحلال جميع القيم الإنسانية، لتظهر حقيقة نتائج التقنية على وجهها الحقيقي لكي تحطم وتقتل، ولتصيب بهذا الإنسان الأخطار وتلحق به الآلام، وتجعله يعيش القلق، ليموت في كل آنية من لحظاته لأنه يحيا الخوف والقلق، الضجع، الرعب... إنها تحاول دائما إعدام وجود الموجود. إنها على حد تعبيره قلق الموت، إن لم تكن بداية العدمية.

لننتقل فيما بعد إلى آخر فصل من هذه الرسالة وهو الفصل الرابع: الذي استعرضنا فيه أهم إشكالية طرحتها التقنية على هذا

الوجود وذلك إستنادا إلى رأي "هيدجر" نفسه أين سنجده يصف التقنية كأساس يتوسط القيم الروحية والإستراتيجية السياسية، وإعتمادا على ذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين كذلك شأنه شأن سابقيه وهما كما يلي:

المبحث الأول وأعطيناه عنوان التقنية وأزمة القيم في القرن العشرين، والذي عالجنا فيه القيم الإنسانية المندثرة في عصر "هيدجر"، وكيف إستطاعت التقنية أن تعدم مبدأ الأكسيولوجيا، لأنها أصبحت وسيلة رهيبة في يد الإنسان بدلا من أن تكون وسيلة تحقيق مشروعه كموجود إنساني حر. وألمحنا فيه كذلك إلى كيفية إعدام الدازاين كمشروع يحقق نوعا ما بعدا يشتمل على قيم إنسانية.

وأبينا في المبحث الثاني أن نقف عند الحدود والأبعاد التي تتوقف عندها التقنية أمام هذا الوجود، لنبيّن فيه أن الإنسان هو باب الحداثة ويمتلك هو وحده، ووحده فقط مفاتيح مدخل ماوراء الحداثة، فلذلك سيعطي "هيدجر" حدودا لهذه التقنية حتى تتلائم مع الوجود.

لنخلص في الأخير إلى خاتمة وجمعنا فيها لب بحثنا هذا مدرجينا فيها أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث.

الفصل الأول

ماهية وجينالوجيا المفهوم

(الوجود والتقنية)

المبحث الأول

تحديد شبكة المفاهيم
(ماهية الوجود والتقنية)

"لا شيء مما أحاوله كان سيكون ممكنا لو لا إفتتاح المسائل الهيدجرية... وقبل كل شيء لو لا التنبه إلى ما يسميه "هيدجر " الفارق بين الوجود والموجود".

"جاك دريدا"

مقتبسة من معجم الفلاسفة. (مناطقة، المتكلمون، اللاهوتيين). جورج طرابشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ص ٦٤٢.

إن الإنسان اليوم بات مقبلا على إختراق حاجز وعلى إنتقال في كليانته وشموليته لارجعت فيه. فالتناقض الكامن فيه بين محدودية وجوده الفردي ولامحدودية المعرفة التقنية كمعرفة مشتركة جماعية هو محرك الأبحاث التي هدفها إلغاء هذا التناقض. فإن تحقق هذا يوما سيكون حتما عندئذ إنعدام الإنسان من حيث هو إنسان. وهذه الإمكانية أصبحت قريبة الإحتمال لما صار لدى الإنسان من معارف تقنية جديدة العهد. بيد أن هذا الإنسان بقدرته على التفكير الذي يجتاز حدود وجوده، يجدر به أن يتساءل على الطريقة النتشاوية حين قال: "هل فعلا لا يمكننا أن نفهم سوى عالما إصطنعناه نحن بأنفسنا؟"[1]

فالتقنية الجارية اليوم في المجتمعات الغربية المتقدمة تفتعل من التبدلات في ظروف حياتها ما يكفي لإنتاج طفرة حقيقية في تطور الفكر العقلي، وإحداث بذلك قطيعة بين الإنسان وماضيه، فالإنسان قادرا من الآن فصاعدا على كل شيء تقريباً ولأن هذا الأخير حيوان عاقل، والتبدل التقني هو العامل الأول في التطور البشري الذي جعل الإنسان ينتقل نقله نوعية من عالم الآلات اليدوية البسيطة - عالم بدائي - إلى عالم القنبلة الذرية، فشبكة الأنترنات ثم الإستنساخ...، إنها نتائج هامة وخطيرة في الوقت نفسه لأنها قلبت رأساً على عقب ما كان يعتقد فيه العلماء والفلاسفة، فأصبحت الآلات والثقافات بالنسبة للإنسان وحده هي العناصر الأساسية لوجوده، ولهذا فالتقنية هي العنصر الرئيسي الذي تحدد

---

(1) خليل أحمد خليل. مداخل الفلسفة المعاصرة. دار الطليعة للنشر والطباعة. بيروت. ط1. سنة 1988م. ص 190.

وجوده. ولا يجوز القول أنها العنصر المستقل في حضارة البشر، فالتقنية إذن إكتشفها الإنسان وإستعملها من خلال تحديد وجوده، فهي جوهرية تتحدد من ذاته ولذاته إذ جعلت من هذا الموجود الإنساني سيداً على الطبيعة ومالكها بعدما أصبح سيداً على طبيعته الخاصة وحتى على كيانه البيولوجي وحياته النفسية، وهذا انتصار عظيم حققه العقل التقني المعاصر بيد أن هناك تأثير بارز على هذا الوجود الذي إفتعلت فيه التقنية فعلها، وأثرت وتأثرت به، مما أنتج آراءاً ومذاهباً تحاول تفسير علاقة الوجود بالتقنية، فمنهم من أيّد التقنية، ومنهم من رفضها رفضاً قاطعاً.

وعلى هذا الأساس إرتأينا إلى أن نوضح معالم هذه الإشكالية ونؤسس لدعائها في الفكر الغربي المعاصر أخذين بذلك "مارتن هيدجر" Martin Heidegger كنمودج عن ذلك. وقبل التفكير طبعاً بعمق في جوهر هذه الأسئلة وجب علينا تحديده هذه الإشكالية - الوجود والتقنية - تحديداً ماهويا ولنتسائل عن ماهية كل منهما؟ وما جوهرهما؟ وكيف فهم "هيدجر" هذه الثنائية ماهويا؟ ولنبدء أولاً بالوجود لنحدده ماهويا.

الوجود نسيج من الواقع والإمكان يحاك على نوال الزمان سواءَ كان وجوداً مطلقاً أو وجوداً معيناً، وبذلك فغاية الموجود هي أن يجد ذاته وسط الوجود، ومن هنا وجب علينا أن نتسائل عن ماهية الوجود وجوهره؟ وما هي الأشياء التي توجد وتنتمي إلى مجال الموجود؟ وما هو وجود الموجود؟ إنها أسئلة طرحها ولا يزال يثيرها الفكر الإنساني عبر العصور، وهذا ما يحاول علم الوجود الإجابة عليه.

حسب التعريف الإيثمولوجي لمفهوم الوجود في المعجم

الفلسفي الغربي نجده - الوجود - مشتق من اللاتينية Esse بمعنى Etre وضدها العدم أو اللاوجود. ولهذا اتفق فلاسفة الغرب على أن Etre/Existence معناها الوجود الموظف[2].

أما في المعجم الفلسفي العربي نجد أن الوجود كلمة مشتقّة من وجد، يجد، وجوداً بمعنى ظهر للعيان، أي أن هناك مقولة ظواهرية[3].

وفي التعريف الإصطلاحي نجد أن الوجود هو ما ينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل، حادث وقديم، وبه يصح أن يعلم الشيء أو يخبر عنه وهذه كلها تعريفات إصطلاحية لفظية أخفى من الشيء المعرّف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه، ولعلنا إذا أردنا توضيح المعنى الإصطلاحي للوجود فإننا سوف نميزه عن غيره بما يلي:

1 - إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده بذاته مستقلاً عن كونه معلوماً.

2 - إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حصولاً تصورياً فيكون موضوع الإستدلال عقلي، وإما حصولاً فعلياً فيكون موضوع الإدراك حسّي أو وجداني.

1 - إن الوجود هو الحقيقية الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية.

2 - وقد يراد بالوجود إصطلاحياً مصدر وجد أو كان (Etre)

---

(2) Jaqueline Russ - Dictionnaire de philosphie. Les concepts. les philosophes.1850 citation. P98. Bordas. Paris. 1991.

(3) عبد المنعم الحفني - المعجم الفلسفي. الدار الشرقية - بيروت -. طبعة 1990م. ص 297.

فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أهم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون بمعنيين: الأول وجود لغيره، بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقر بالمفهومية عنه، ويسمى وجوداً رابطياً. أما الثاني فهو وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه، ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض.

1 - ينقسم الوجود إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالأول عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، أما الثاني فهو عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي[4].

من هذه الخاصيات الخمسة يمكن ان نعرّف الوجود بالكون، أو الثبوت، أو الحصول، أو التحقق وحتى الشيئية.

ويتصور "مارتن هيدجر" الوجود كما هو في مجموعته وبمعنى آخر أن السؤال الذي يشغله كما سنرى فيما بعد ليس وجود الإنسان فقط بل الوجود كما هو في مجموعته. هذا فيما يخص التعريف الإيثمولوجي والإصطلاحي لمفهوم الوجود.

أما إذا انتقلنا إلى مفهوم التقنية فإننا نجدها في المعجم الغربي كلمة مشتقة من Technikos وهي لفظة ذات أصل يوناني معناها الفن والصناعة. و Techné بالمعنى اللفظي تعني عمل يدوي، أو المهارة في صناعة شيء ما[5].

---

(4) جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني جزء II. طبعة 1982. ص 582.

(5) André Lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. 1962. PUF. Pages 1105. 1106.

وإذا بحثنا عن اللفظة من حيث التعريف أو الجانب الإصطلاحي وجدناها تدل على مجموعة مناهج فن أو صناعة[6] وكما يعرفها "أندري لالاند" في معجمه التقني والنقدي الفلسفي هي مجموعة من السلوكات (الفنية، العلمية والصناعية). المحددة بالتدقيق المنقولة والسائرة كذلك إلى تقديم العديد من النتائج المضبوطة والمستعملة. إنها البنية التحتية والتي يرتكز عليها العلم الفزيائي دوما وعلى مر القرون. . .، إنها إقامة أطروحات قديمة جداً وهي اليوم صامدة بنفس الخاصيات التي كانت تتميز بها في البداية. . .، إنها تقاليد موروثة من جيل إلى جيل عن طريق التعليم الفردي والتدريب وعن طريق المهارة اليدوية.

التقنية هي إذن قوانين علمية مضبوطة تسمح بالتطور الإنساني، وتكون منظمة إذا كانت هناك إمكانية إنتاج صناعة جيدة من طرف كل واحد في مهنته الخاصة[7].

"أما ديدي جوليا Didier Julia" في معجمها الفلسفي فتعرّفها بأنها كل صناعة لأشياء وقد تكون حرفية (صناعة يدوية) أو صناعية (صناعة بآلة أو بعدة آلات)[8]، إنها كذلك جملة من المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية[9].

وقد يلمّح "هيدجر" من خلال كتاب "محاولات ومحاضرات

(6) د. سهيل إدريس. د. جبور عبد النور: المنهل. دار الآدب ودار العلم للملايين. بيروت. 1983. صفحة 1007.

(7) André Lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. 1962. PUF. Pages 1105. 1106.

(8) Didier Julia. Dictionnaire de la philosophie 1980 - Imprimerie Herissey - France. Page 294.

(9) د. مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار الثقافة الجديدة. الطبعة الثالثة. سنة 1979. ص 125.

"للمؤلف "أندري بريو" André Préau إلى أن التقنية هي طريقة للكشف، أو هي إكتشاف غير محجوب، أو هي الحقيقة في المكان تنشر وجودها بشكل منظم، إنها نهاية لكل ميتافزيقا.

هذه هي أبرز التعاريف الإيثمولوجية والإصطلاحية التي يمكن الإتفاق عليها من خلال تحديد شبكة المفاهيم في هذا المبحث (الوجود والتقنية)، فكيف نظراً الفلاسفة لتأريخ هذه الثنائية؟ وهل هي علاقة إتصالية أم إنفصالية؟!. إنه إذا البحث عن جينالوجيا المفهموم.

المبحث الثاني

جنيالوجيا المفهوم
(الوجود ـ التقنية)

"كيف نسمي الجيش الألماني من كانط إلى هوسرل إلى فينغشتين إلى نيتشه إلى هيدجر إلى هيجل ووصولا إلى هوركخيمير وفينك وهبرماس وأدورنو وغادامير ومركيوز وكاسبرز؟! كيف؟ فقط لنقول إن الحداثة هي قبل كل شيء هذا الجيش، هذه المحاور المتحركة من التاريخ إلى العبارة إلى النحو، إلى التواصل... إنها إقامة في أنطولوجيا ما لا نعرفه والإحتكام إلى عصمة تنفرد بجنينها المستظرف همة التأسيس لاغير".

بختي بن عودة.

جان الحداثة. من مجلة التبيين الصادرة عن جمعية الجاحضية. العدد الخامس. طبعة ٩٢. ص ١٥٧.

لنبدأ أولاً بالوجود ونحاول أن ننحته تاريخياً، ونبحث له عن أسسه النظرية. ونتسائل كيف سيتأسس تاريخياً؟ وما هي رهاناته الكبرى؟

لو بحثنا عن مفهوم الوجود أولاً في الفلسفة اليونانية نجد "بارمنيدس الإيلي" يقرّ أن كل تغير تناقض وأن الوجود هو وحده الحقيقي، وأن الوجود موجود[10] أما "هيرا قليطس" فيرى أن الوجود في تغير دائم[11] لكن مؤسس المثالية "أفلاطون" يرى بأن الوجود ما هو إلاّ نتاج فعل الوعي وبذلك فهو يؤلف بين كل من "بارمنيدس" و"هيرا قليطس" إذ يؤكد على أن الجزئي هو المتغير، أما الكلّي فهو ثابت وبذلك فالوجود يخضع لمبدأين:

مبدأ الهوية ومبدا التنوع والتغير[12].

والشيء الذي أقرّ به "أرسطو" حول مفهوم الوجود كان يصب في قالب واحد، ألا وهو "الجوهر La Substance"، أي أن الوجود هو ماهو الشيء، وهذا المفهوم لايعبر عن شيء آخر سوى الجوهر. إذ يرى أن "الوجود هو بما هو موجود" بمعنى أن الوجود يشتق من الموجود وللوجود حالتين:

وجود بالقوة ووجود بالفعل[13].

ولعل أعظم إسهام قدمه "أفلوطين" في محاولة فهم الوجود

---

(10) Sous la direction de François Chatelet: Histoire de la philosophie. Tome I. De platon au S.Thomas d'aquin. Marabaut Université. 1979. P 65.

(11) المرجع رقم (1). ص 110.

(12) المرجع رقم (1). ص 111.

(13) Jaqueline Russ. Dictionnaire de philosophie: les concepts. Les philosophie. 1850 citation. P 98.

حين أقر أنه "تركيب بين ثنائية المعقول والموجود"، "فالعقل الأعلى يتعلق بوصفه وجوداً أعلى"[14].

وإذا كانت هذه هي النظرة الشاملة والوجيزة لمفهوم الوجود عند فلاسفة اليونان، فكيف تجلى وتحدد هذا المفهوم في الفكر الفلسفي للعصور الوسطى؟!.

لقد أجمع الفلاسفة المدرسيين على أن الوجود هو مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيئ والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصل في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

فمثلاً يرى القديس "أوغسطين" أن مشكلة الوجود ترتبط كسائر المشكلات عنده باالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته المستمرة به، وبالتالي لاوجود للوجود بدون الله، إلا أنها ليست منه، وعملية الخلق هي خلق من العدم، وبمجرد الكلام تم ذلك وبفعل حر ومن العدم. والمشيئة الإلهية هي الكفيلة بذلك، وبخلق الوجود والعالم خلق الزمان بفعل أزلي وبإرادة أزلية[15].

أما عند القديس "توما الإكويني" فإننا نجده يربط بين الوجود والذات، أي الوجود هو وجود الذات، وله معنيين:

الوجود الذي ينقسم إلى أجناس عشرة ويدل على الماهية، والوجود الذي يعني صدق القضايا. وبالتالي فإن حقيقة الوجود مشتركة بين جميع الكائنات[16].

وفي الفلسفة الإسلامية هناك من الفلاسفة من يعتبر أن وجود

---

(14) نفس المرجع رقم (1).

(15) د. علي زيعور. أوغسطينيوس. دار إقرأ. بيروت. ط أولى. سنة 1983. ص 162.

(16) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. دار العلم. بيروت. سنة 1979. ص 81.

الشيء زائد على ماهيته "كإبن سينا" الذي يرى أن الوجود عرضاً في الأشياء وذرات الماهيات المختلفة محمولاً عليها خارج عن تقويم ماهياتها[17].

ومنهم من يقول أن وجود كل شيء عين ماهيته كوجود الإنسان هو نفسه حيواناً ناطقاً مؤلفاً تأليفاً خاضعاً لغاية معينة.

وقد فطن "إبن رشد" لذلك حين قال إن "إبن سينا" يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنا زائداً على ذاته، وذلك أنه لا يرى أن الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه: "والواحد عنده والموجود يدلان على عرض في الشيء". وقال كذلك: "وإنما غلط الرجل في أمران: أحدهما أنه إعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية، هو الواحد المرادف لإسم الوجود، والثاني أنه التبس عليه الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على الصادق (الذي هو في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن). فإن الذي يدل على الصادق هو عرض والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر"[18].

ويرى المتصوفة خاصة "ابن عربي" أن المخلوقات التي نطلق عليها إسم العلم الظاهر لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صوراً وأحوالاً في الذات الإلهية ولهذا يسميها "ابن عربي" أحياناً (ماهيات). وأحياناً أخرى (هويات)[19].

(17) جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. الجزء الثاني. ص 55.
(18) نفس المرجع رقم (8). ص 559.
(19) مهدي الحائري اليازيدي: هرم الوجود. دراسة تحليلية لمبادئ الوجود المقارن. ترجمة إلى اللغة العربية: محمد المنعم الخاقاني. طبعة أولى. سنة 1990 ص 103.

"الغزالي" يرى بأن الوجود لا يدخل فقط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية[20] ولقد تفطن فلاسفة الإسلام إلى ظبط مفهوم الوجود على أساس تفرقتهم لمفهومين قد نقلوهم وترجموهم عن اليونان، وهما معنيان يقتربان في الإصطلاح ويبتعدان في المعنى أو المفهوم، ألا وهما: مفهوم الأيس ومفهوم الكينونة. (وهذا ما سوف نحاول ضبطه في قسم المفاهيم الجانبية وذلك فيما بعد).

وإذا كانت هذه التعريفات هي ما صاغت مفهوم الوجود وما إرتكزت عليه مدارس العصور الوسطى في تحديده، فكيف نظر إليه يا ترى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟!.

لقد إتخذ "ديكارت" الوجود كمبدأ أولي له في المعرفة، أي في المعرفة الواضحة والمميزة، المعرفة المباشرة التي تعرف بالوعي، أي وعي الفرد لذاته ووجوده بأنه غير كامل، وهذا لأن الكمال لا يأتي إلا من موجود كامل، ومعرفة مبنية على التريض الفلسفي وذلك على أساس مقولته "أنا أفكر إذن أنا موجود" وبالتالي فالرياضيات عنده تساوي اليقين، والفلسفة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى[21].

لقد أكدت براهين "ديكارت" حول وجود الله ووجود العالم من خلال شكه الدائم وذلك من أجل الوصول إلى اليقين الحدسي. ولقد أكد بذلك أن الوجود هو وجود غير متماسك وذلك من خلال نظريته التي تقر بأن الخلق المستمر هو الذي يحفظ في كل

(20) المرجع رقم 08. ص 559.

(21) Michel Gourinat. De la philosophie Hachette université. 1982. Tome 1. P 369.

لحظة تماسكه. وبالتالي فهو وجود مجرد إمتداد وحركة وأنه تابع لتصورات فطرية في الفكر[22].

أما "كانط" فيشير في كتابه (نقد العقل الخالص) إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: الواقع والكينونة، حيث يتعلق الواقع بالحكم بوصفه عملية عقلية وأما الكينونة فإن "إيمانويل" كان يشير إلى أن ظواهر الطبيعة معطاة، وأن الوجود هنا هو وجود ظاهري قابل للمعرفة، ووجود في ذاته (النومين) يتجاوز حدود العقل ويدخل في نظام الإيمان[23] وهو يفرق بين الوجود الذهني والوجود الواقعي[24].

وبعد هذا التصور نجد "هيجل" ينتقد "كانط" حيث يقر بأنه لم يدرك جيداً أهمية البرهان الأنطولوجي. ومن المعلوم أن "هيجل" قد أكّد بأن الألوهية تتحدى ذاتها لتثبت نفسها، وذلك من خلال مجرى التاريخ ومنه توليد الكامل وإتحاده مع الواقع وذلك في نهاية المجرى التاريخي، وهو يرى بأنه من الأفضل أن لا نقسم أو حتى لا يمكن بتاتا الفصل بين الجواهر والظواهر وبين الله والعالم، وبين العقل والواقع، وبذلك لا يمكن الفصل حتى بين الوجود والفكرة. فالوجود عنده ليس سوى (Being) أو الفكرة (Idéa) وهي منطلق التاريخ إنه تأسيس للكل الهيجلي وبالتالي هناك عودة للعقل أو للكل ولكن هذه المرة سوف يشكل هذا الكل عند "هيجل" كروح أو كفكرة أو ألوهة، وأي شيء آخر لا وجود له إلا بالنسبة إليه[25].

(22) د. محمد ثابت القندي. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. 1980. ص 123.

(23) إيمانويل كانط. نقد العقل الخالص. ت: أحمد الشيباني. دار اليقظة العربية. بيروت. لبنان. ص 194.

(24) المرجع رقم 13. ص 124.

(25) نفس المرجع السابق. ص 125.

ومن هذه النقطة بالذات تبرز لنا الوجودية كرد فعل ثائر حول مثل هذه الأنساق أو حتى الأفكار المثالية (المحايثة) والتي لا طائل من ورائها سوى العقل[26] فكيف سيتصور الفلاسفة المعاصرين عامة والفلاسفة الوجوديين خاصة مفهوم الوجود؟!.

نكرّر القول فنؤكّد على أننا إذا عرّجنا بهذا المفهوم في الفلسفة المعاصرة فإننا سوف نجد أبرز من يمثل ويتبنى هذا المفهوم هي المدرسة الوجودية ممثلة في مؤسسها الفرنسي "جان بول سارتر"، الذي فهم الوجود على أساس إحالة كل ما هو موجود إلى مجرد إدراك له. إنها محاولة تهديم لكل ما هو مثالي في المعرفة. ولقد حصرت نظريته الواقع في الممكن العقلي وفقط، وبذلك فإن "سارتر" ومن معه من الوجوديين الأخرين كأمثال (جبريال مارسيل، مارتن هيدجر، كارل ياسبرس، وألبير كامو...)، حيث أصبحوا يمثلون ردة فعل قوية ضد التيارات العقلية سواء القديمة منها أو الحديثة، والتي كانت تعبر فقط عن الوجود في إطار الآنية أو الكينونة بالنفس الناطقة العاقلة[27]وهذا طبعاً يتناقض كليا مع الفلسفة الوجودية التي أعطت نظرة جديدة لمفهوم الوجود، هذه النظرة عبارة عن تفرقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وجعلت من الفلسفة فن لمعرفة النفس عن طريق معاشرة الأشياء الخارجية، والأشياء بالنسبة لهم لم تعد موضوعات للمعرفة بل كذلك هي أدواتها[28].

ومن خلال كتابه "الوجود والعدم" يرى "سارتر" أن "الوجود

(26) Roland Jaccard.. La tantative Nihiliste. p.u.f. 1989. P 125.

(27) جورج طربيشي. معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، الاهوتين). دار الطليعة. بيروت.ص ص 641 - 642.

(28) المرجع رقم (13)ص125.

سينكشف بطريقة مباشرة بالملل والغثيان..."، ويضيف قائلاً: "إن الواقع الإنساني متألم في وجوده وهو يبرز إلى الوجود مؤرقاً دائماً بكيان الموجود دون إستطاعته أن يكون كذلك لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يصل إلى الوجود في ذاته "Etre En Soi" إلا إذا فقد نفسه كموجود لذاته "Etre pour Soi" وعلى هذا الأساس يمكن فهم الوجود عنده بمعنيين:

وجود حقيقي أو (العالم) هو: "الوجود في ذاته".

وجود لذاته، وهو وجود كوعي أو كشعور أو كوجدان بما يتميز به الإنسان وحده.

ولكي نؤسس لهذا الوجود الأخير وجب علينا أن نفصله عن الموجود في ذاته (العالم) وإن نمت الإزدواجية بين الموجود لذاته (الوعي = الأنا) والموجود في ذاته (العالم = هو) فإنه سوف يتشكل لنا العدم ومن هنا إبطال للوجود في ذاته وهو الوجود الحقيقي.

إن أي إنسان من حيث هو موجود، إنسان واعي يخطط دائماً لمشروع لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن، ويحاول أن يحقق مشروعه في عالم (الموجود في ذاته). ذلك لأن الوعي يرغب أن يصير شيئاً في ذاته رغم بقائه واعياً[(29)].

خلاصة ما قيل أنه مع الفلسفة المعاصرة وبالضبط مع الوجودية سوف نجد مشروعية العودة إلى الإنسان نفسه، وسوف نرى كيف تجسد هذه المدرسة ثنائية الوجود والتقنية حسب زعيمها "هايدجر" وكيف سيربط بينهما؟ وكيف سيحللهما؟

لكن قبل هذا وذاك وجب علينا أولاً فهم كيف تصور هيدجر

---

(29) نفس المرجع السابق. ص 125.

الوجود؟ أو كيف نظّر هيدجر للوجود بصفة عامة؟ (وإن كان من الواجب التطرق إليه قبل "سارتر" إلا أننا تعمّدنا ذلك الطرح لأنه كان منهجيا فـ "سارتر" هو الذي إنتقد وبشدة التصور الفلسفي لمفهوم الوجود في الفكر الغربي الحديث، أكثر مما تطرّق إليه "مارتن هيدجر").

إلى جانب "سارتر" مؤسس الوجودية سوف نجد "مارتن هيدجر" الذي تصور الوجود كما هو فيَ مجموعه، وبمعنى آخر إن السؤال الذي يشغله ليس وجود الإنسان بل "الوجود كما هو في مجموعته". لكن السؤال عن الوجود لن يظهر ولن يفهم إن لم يكن هناك تحليل ظواهري "فينومينولوجي" للوجود وهذا ما يبرزه في مؤلفه الشهير "الوجود والزمن" 1927. لذلك يجعل من الجزع العاطفة المفضلة التي تفتح للإنسان مجالات وإمكانيات فلسفة للوجود[30] وبالتالي فمفهوم الوجود بالنسبة لـ "هيدجر" هو ما هو موجود، فليس الوجود هو الله، ولا أساس العالم، الوجود هو أبعد من كل موجود سواءَ كان سخرة أم حيواناً أم أثراً فنياً، أم أكثر، وسواءَ كان ملاكاً...، الوجود هو الأقرب بيد أن هذا القرب يبقى للإنسان هو الأبعد، فالإنسان يمتلك دوماً وبادئ ذي بدء بالموجود وجوده، وأرجح الظن أن الفكر عندما يتمثل موجوداً فإنما يرجع إلى الوجود بما هو كذلك، وليس بحال من الأحوال الوجود كما هو كذلك.

إنها دراسة للوجود ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري الفلسفي والعلمي في إطار علاقته بالعلوم الإنسانية والعلمية لا غير،

(30) André Roussel - - Gerard Dourozoi. Dictionnaire de la philosophie. Nathan. 1930. P 327.

وهذا ما دفعنا إلى فحص ودراسة هذا المفهوم دراسة تعميقية عند هذا المفكر، والذي كان كنموذج سوف نقوم بتحليل جل أفكاره، من خلال طرح هذه الإشكالية حول هذا المفهوم من جانب، ومن حيث دراسة تطلعية ونقدية لمفهوم آخر عنده وهو مفهوم "التقنية" والتي تمثل كوسيلة للتواصل في فكر ما بعد الحداثة للإنسان المعاصر، كحاضر يمثل في هذا الوجود الإنساني إستمرار لذاكرة لا أصل لها وكيفية فهم وتصور عام للكون الناجم عن ملاحظة وضعية فينومينولوجية، منذ وعي مفاهيمه الأولى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الدراسات التحليلية لطرح مثل هذه الإشكالية (إشكالية الوجود والتقنية)، إن لم نقل طرح لمجموعة إشكاليات سوف نحاول تبسيطها وتوضيحها من خلال تحليلاتنا اللاحقة في الفصول القادمة.

وبعدما أسسنا لمفهوم الوجود، جينالوجيا (تاريخيا)، وجب علينا أن نتساءل الآن كيف أسس لمفهوم التقنية عبر التاريخ؟ وكيف ناقشها معظم الفلاسفة؟

تعني التقنية بالمفهوم القديم مجموعة من المعطيات التجريبية جمعت وركبت لتحقيق مجموعة من الغايات، فهي في جوهرها تشير إلى مجموعة أساليب لمهنة أو لفن ما، تحولت إلى قوانين مضبوطة ومدونة والتي تسمح لنا بتحصيل نتائج تخمينية نافعة[31].

وبمعنى آخر هي مجموعة من السلوكات العملية (الأمبيريقية) الموضوعة للعمل وذلك من أجل أن نحقق بعض المتطلبات اليومية[32].

---

(31) المرجع رقم (4).ص 99.

(32) نفس المرجع السابق. ص 100.

بصفة عامة فالتقنية في نظر (قالين Galien متقدم المذهب الرواقي) وبعض الفلاسفة الآخرين هي نسق مؤلف لإبراز نهاية مجموعة الوسائل أو الأدوات المستعملة في الحياة[33].

أما مفهوم التقنية لدى فلاسفة الإسلام فهي العلم، حيث جعلوا من المنطق والفقه والنحو كل واحد على حدى يمثل صناعة."فابن سينا" يقول: "العلم الطبيعي صناعة نظرية". أما "التهناوي" فيعرفها على أنها: "الصناعَة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة مما يتوقف حصولها على المزاولة. وفي عرض الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية الفعل، فيكون المقصود منه العلم، سواءً حصل بمزاولة العمل أو لا كعلم الفقه والمنطق والنحو[34].

بالمفهوم الحديث، التقنية هي تطبيق معطيات علمية معينة من أجل الوصول إلى نتائج محددة، كما تشير إلى مجموعة من السلوكات العملية التي تستعمل المعارف العلمية لكي تحرر نتائج معينة[35] وبالأحرى ففي الفلسفة الحديثة التقنية تستدعي فيما بعد مجموعة من الأساليب لإستنباط المعرفة العلمية والسماح للقيام بالعمليات التطبيقية. "فكانط" مثلاً يربط مفهوم التقنية بمفهوم النظرية، إذ هي التي تحدد وتشرح علاقة السببية، بحيث أنها مجموعة أعمال نظرية ثم تطبيقية يترتب عنها أفعال وأعمال ونتائج لاحقة بها.

(33) مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار الثقافة الجديدة. الطبعة الثالثة 1979. ص 125.

(34) المرجع رقم (4) ص 100.

(35) المرجع رقم (21) ص 327.

أما الأطروحات التي يسمونها الرياضيون تطبيقاً ستصبح على يد "كانط" فيما بعد تسمى تقنيات، ولا تتعلق أخيراً بالعلوم لتعيين أية إرادة ما[36].

بوجه خاص فالتقنية عند "إسبنس Espinas" هي مناهج مضبوطة ومطبقة على معرفة علمية ملائمة إذ قال: "هناك إنتصار يمكن رسمه حالياً مثل الإغريق كانت جل أفكارهم متدرجة، وتطبيقاتهم الواعية، وتفكيرهم كان له عدة درجات، وهناك تعارض مع التطبيقات البسيطة العادية المتعود عليها والتي أنشأت تلقائياً، داخلياً لكل تحليل"[37].

يعرفها مؤرخ الفلسفة (ليفي إميل بريهيه) في كتابه (الأخلاق وعلم الإجتماع) 1903. "أننا عندما نتحدث عن التقنية معناه أننا نتحدث عن قوانين سير الإنسانية مشيدة على قوانين علمية أخلاقية إجتماعية وحقيقة الفكرة هنا متعلقة بالفن الأخلاقي العقلي"[38].

وإذا بحثنا عن مفوهمها عند" موس Maus" فالتقنية عنده هي مجموعة من الحركات العملية عامة، وفي أغلب الأحيان تكون يدوية منظمة وموروثة قديمة) ومتلاقية لأخذ هدف معين ومعروف، مثل الفيزياء، أو الكيمياء، أو العضوية باستعمالها للمعرفة العلمية[39].

في العصر المعاصر مفهومها يدل على مجموعة التطورات أو السيرورات لبعض الخاصيات المكتملة تكنولوجي لإعلام الآلي،

André lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. (36) 1962. P.u.f. p 1105.

(37) المرجع السابق. ص 1106.

(38) المرجع السابق. ص 1106.

(39) المرجع رقم (4). ص 99.

الشبكة العنكبوتية الإعلامية، والأجهزة الإلكترونية المستعملة سواءً في البيولوجيا أو حتى في علم النفس[40].

فمثلاً "هيدجر" الفيلسوف المعاصر يعرف التقنية على أنها طريقة للكشف، أو هي إكتشاف غير محجوب، أو هي الحقيقة في المكان تنشر وجودها بشكل منظم، وهي بالمعنى الشامل جميع الميادين الكائنة التي تشكل في كل لحظة تجهيزات لكل كائن.

التقنية هي إذن لا تشير إلى إختلافات قطاع الإنتاج وتجهيزات الآلات، بل إننا نلقب التقنية هنا بالمعنى المهم إذا كانت معادلة للميتافيزيقا المنتهية أو التامة. وبشكل آخر التقنية هي نهاية لكل ميتافيزيقا، ونظر مميز عن طريق نسيان الوجود[41].

من خلال ما تقدّم يتجلّى لنا أنه هناك ثلاثة مسالك لمفهوم التقنية عبر شتى العصور:

1 - التقنية بحصر المعنى: صناعية.

2 - التقنيات الإنسانية (علم الأخلاق، الاقتصاد، السياسة).

تقنيات الفنون الجميلة والمتعلقة بالأدبيات وطبعاً جميع التقنيات يمكن لها أن تكون جماعية وتدريجية.

لقد أعطى علم الجمال مفهومه حول التقنية حيث نسبها إلى مجموعة من الأسايب الخاصة بشكل ثابت لفن أو لفنان، وبمعنى مغايير لشرعيتها، أن لكل فنان سلوكاته ورسوماته وشعوره وهي حتما تتجسد عن طريق يده وهي بذلك تساعد على حماية التقاليد المهنية[42].

---

(40) المرجع رقم (27). نفس الصفحة.

(41) المرجع رقم (4). ص 100.

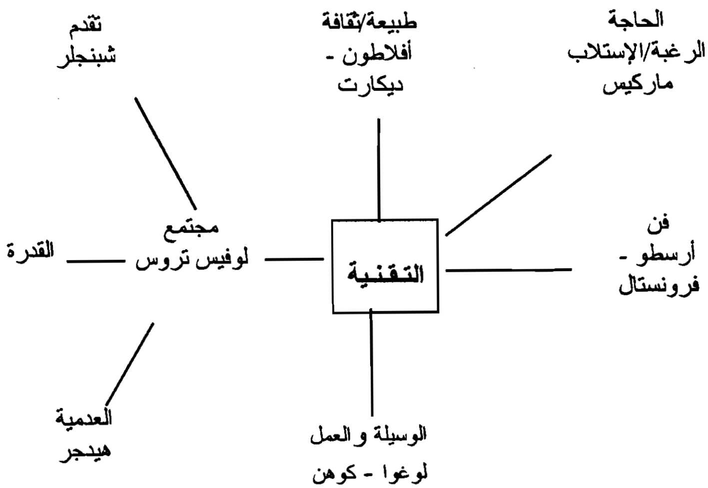
(42) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.

وتفهم بالأسلوب الآتي:

مجموعة من السلوكات تطلب عن طريق إستخدام لعدة أدوات أو لعدة مواد، مثلاً: تقنية الكمان أو تقنية التصوير الجداري.

مجموعة من السلوكات الفردية لفنان أو لكاتب، أي في بعض الأحيان، الرسام يخلق بتقنيته حق إبداع عوض أن يكون مسيراً بأفكار أي تقنية أخرى إذن فلمفهوم التقنية حقها في الإبداع الفكري[43].

في علم اللغة هي القدرة على صناعة وإنتاج مصطلحات لغوية وتدرج في تركيب الأفكار وعلينا بذلك أن ندرك الفرق في المصطلحات (المفردات اللغوية) المعروفة ونستحضر كذلك هذه الأفكار لندرك الفرق بين هذه الألفاظ المتداولة[44] وعن طريق هذا المخطط العام يمكننا فهم تطوّر مفهوم التقنية جيداً[45]:



(43) المرجع رقم (27). ص 1106.
(44) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.
(45) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.

نلاحظ من خلال المخطط أن تحديد مفهوم التقنية كمصطلح فلسفي من جانب ومصطلح علمي من جانب آخر يمكن أن يعتنق بثلاثة علاقات ألا وهي:

(أ) علاقة جوار:

فن، مهنة، مهارة، علوم تطبيقية.

(ب) علاقة إرتباط:

إحتياج، وسيلة، آلة، سلوك، تقدم، علم، عمل، منفعة.

(ج) علاقة تعارض:

الوجود هيدجر).

وقبل الغوص أو التطرق لفلسفة هيدجز إرتأينا أولاً أن نوضح ونعرف بعض المفاهيم الجانبية التي لها علاقة مباشرة بمفهوم الوجود والتقنية من بينها:

علم الوجود الأنطولوجيا) والذي يبحث في أساس الوجود دون الاعتناء بالمؤثرات العرضية الحادثية التي تطرأ عليه وتعتبر فلسفات كل من" سبينوزا" و"هيجل" و"هيدجر" من الفلسفات الأنطولوجية كل منها بحث في قضية الوجود المطلق[46].

وهناك مفهوم آخر بالإضافة إلى مفهوم علم الوجود وهو مفهوم **الأيس** المتداول كثيرا في الفلسفات العربية لا سيما عند كل من" الغزالي" و"إبن رشد"... والذين يعرفونه بأنه لفظ عربي مهجور، حيث كان العرب الأوائل يقولون جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو وليس هو، وقيل قديماً جيء به من أيس وليس من حيث هو موجود وغير موجود. ومعناها كمعنى حيث هو

(46) يوسف الصديق. معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب ليبيا. تونس. ص 210.

في حال الكينونة، والأيس ضد ليس، أولا أيس وبهذا يكون معنى لا أيس: لا وجود[47].

الآنية - Synchronie هي صفة الظواهر اللغوية الألسنية حين يقع التثبت منها، ودرسها بعد حصرها في وقت معين دون أخذها في تطوراتها وذلك باعتبار العلاقات، والمجاورة فيها، والفوارق التي ينبني عليها هيكل الظاهرة المدروسة[48].

الدازاين: "Da - sein" كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقبول للاوجود، وهي عند "هيدجر" تعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، ولما كان العالم في تبدّل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال. فماهية الإنسان إذن وجوده وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو إذن يحدد ذاته بذاته وينسج جميع إمكاناته بيده ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم[49].

أما المفاهيم المتعلقة بمفهوم التقنية فجمعناها كما يلي:

مفهوم التكنولوجيا: الذي يعني كل دراسة لأساليب تقنية (مواد، مجموعة أدوات... الخ) في علاقتها مع تطور الحضارة، أكثر تدقيقاً هي أقرب نظرية لتقنية خاصة (الفلاحة، الإلكترونيك، إعلام آلي...)[50] فالعلم العصري لا يتطور إلا بواسطة التقدم التقني للآلات والأدوات وفي الحقيقة هناك تداخل بين العلم والتقنية، اللذان يؤسسان لمفهوم التكنولوجيا والتي تعني علم الصنائع. وتعرف كذلك بعلم الفنون والوسائل المستخدمة لتوفير

---

(47) المرجع رقم (8). ص ص 559,558.
(48) نفس المرجع رقم (37). نفس الصفحة.
(49) المرجع رقم (8) نفس الصفحة.
(50) المرجع رقم (21) نفس الصفحة.

ضروريات معيشة الناس ورفاهيتهم[51].

التكنوقراطي: في أي مجتمع ما قد نجد الإهتمامات الأولية للمردودية التقنية على الإهتمامات الإنسانية وهذا ما يعرف بالمجتمع التكنوقراطي.

ولقد انتشرت بصورة جد سريعة في الولايات المتحدة الأميركية، كنظرية إجتماعية سياسية، عن طريقها الأشخاص الأكفّاء عند أخذ أي قرار متعلق بمجتمع معين من الأجدر أي يكون متخصصين في مختلف أشكال المعرفة العلمية، خاصة الإقتصاديون[52].

ويتكون هذا المفهوم من لفظتين: تقني وتعني فن يدوي أو صناعي وقراطي تعني قوة مهيمنة.

إنها السلطة التي لا تهم إلا بالتقنية والإدراة بدون أي إعتبار للأشخاص[53] إنها بمعنى آخر ممارسة سلطة قائمة على دراسات نظرية معمقة بالنشاط الإقتصادي والتكنولوجي من غير أن يولي أي أهمية كافية للعوامل الإنسانية[54].

من خلال ماتقدم تتضح لنا معالم مفهوم وماهية هذه الثنائية (الوجود والتقنية) لكن بالرغم من ذلك إلا أنه لم تتضح لنا الصورة النهائية المحددة لهذه العلاقة.

وقبل الغوص في البحث عن هذه العلاقة عند "مارتن

---

(51) Didier Julia. Dictionnaire de la philosophie. Imprimerie Mérissey. France. P 294.

(52) المرجع رقم (27). ص ص 1106,1105.

(53) المرجع رقم (4). ص 99.

(54) د. سهيل إدريس. د. جبور عبد النور: المنهل. دار الآداب ودار العلم للملايين. بيروت. 1983. ص 1007.

هيدجر" وجب علينا أن نعرف الأسس الفلسفية والمرجعية التي أثرت في تفكير هذه الأخير عندما يذهب إلى تأسيس أنطولوجية قائمة على تفسير هذا الوجود وعلاقته بالآخر بصفة عامة. إذن فما هي هذه الأسس الفلسفية والنظرية التي أثرت على المرجعية الهيدجرية وكيف سيأسس لمفهوم الوجود؟

الفصل الثاني

هيدجر بين الفيمينولوجيا
وإشكالية الوجود

المبحث الأول

ظواهرية هو سرل وقوتها النظرية على مرجعية مارتن هيدجر

يقول نيتشه: "ما هو الظاهري عندي من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الوجود مهما كان اللهم صفات ظاهرة! إن الظاهر ليس عندي قناعاً لا حياة فيه. إن الظاهر عندي هو الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني بأن لا وجود إلا للمظاهر".

Nietzshe (F). Le crépuscule des idotes. Gallimard. Paris 1977. P P 43 - 44.

في تاريخ الفلسفة يجب التأكيد على قاعدة ضرورية إلزامية أن الكل في إتصال مع الجزء، فالفلسفة كنظرة شمولية للإنسان والوجود معاً دائماً ملزمة بإستحضار تاريخها لأية رؤية جديدة. من هنا وجب التأكيد على قوة الأسبقية في أي تنظير فلسفي، وهذا ما يتأكد من خلال الأنساق الفلسفية الكبرى. فلا ماركسية بدون هيجيلية، ولا وضعية منطقية بدون معرفة علمية، ولا وجودية بدون فينومينولوجية.

فداخل هذا التشكل المرجعي العام، هناك شرعية حتمية يجب التأكيد على قوتها، وتتجلى في التصور الفينومينولوجي وسلطته النظرية والإجرائية على فلسفة "مارتن هيدجر" في نظريته للوجود.

وقبل التأسيس لذلك، من البديهي ان نتجه إلى منطق الماهيات ونتسائل:

ما هي الفينومينولوجيا؟ ما هي أسسها؟ وما هي إشكالياتها الجوهرية؟ وكيف فهمت الوجود؟

ما الجديد في أطروحاتها؟ وكيف تجلت سلطتها على الوجودية عامة وعلى مارتن هيدجر بوجه الخصوص؟

للإجابة على هذه الأسئلة وجب علينا أن نبدأ من حيث بدأ الأستاذ "إدموند هوسرل Hurserl، بداية يجب أن نحدد فيها مفهوم الفينومينولوجيا.

إيثمولوجيا في المعجم الفلسفي الغربي فالظاهرة لفظ مشتق من اللاتينية Phénomenon وذلك في مقابل Nomenon أي الباطن، وهي - الظاهرة - تعني الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس والتي تدور حولها المعرفة عامة.

أما في المعجم العربي فهي كلمة مشتقة من ظهر، يظهر، ظهورا وتعني ما ظهر من الشيئ، وأن ظاهر الشيء يقابل باطنه[1].

على العموم فعندما نحاول تحديد كلمة "الظواهرية" نجد صعوبة إذ يجب أولاً إستبعاد التصور "الكانطي" للظواهر التي تعرف وحدها دون الجوهر، أو الشيء في ذاته، فعند "كانط" Kant مفهوم "ظاهرة" يعبر عن جزء من الوجود فقط، إذ الوجود في ذاته لا يعرف وإنما فقط ينبئ عن ذاته ببديل عنه هو الآثار الكيفية التي تطرق على الحواس كمادة، فيركب منها العقل النظري بصوره أو بقوانينه.

وعلى العكس من ذلك يفهم "هوسرل" Huserl من لفظ ظاهرة بأنها ما يظهر بذاته كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره، كما أنه لا يحجب وراءه شيئاً غيره كالجوهر[2]وبالتالي فالفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها[3].

لقد كانت الظواهر عند "كانط" "Kant" من خلال الأحكام التي تنشئها كموضوعات للمعرفة، كما تعرف عند التجريبيين من خلال مبدإهم الفلسفي القائل بالبحث عن أصل حسي، ولكن عند

(1) سماح رافع محمد. الفينومينولوجيا عند هوسرل. دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر. دار الشؤون للثقافة العامة. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد 1991. ص 52.

(2) محمد ثابت القندي. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1980. ص 210.

(3) عبد الرحمن بدوي. الموسوعة الفلسفية. الجزء الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط أولى. سنة 1984. ص 61.

"هوسرل" يجب أن نعكس إتجاهنا الطبيعي في التفكير، فنعود بإدراجنا إلى ماقبل الأحكام والأفكار وإلى ماقبل المواقف الفلسفية التي تحجب عن الرؤية فنرجع بذلك إلى مجال أسبق منها جميعاً هو "المجرى الحيوي الخالص"[4]، موطن التجربة المعاشة لنرى ما يحتويها ذلك المجال من رؤيته حدسية مباشرة وما يمثل فيه من ماهيات.

وهذا المجال كما يقول "هوسرل" محايد وهو سابق عن الوجدان نفسه الذي هو نوع خاص لذلك المجال. وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية بحجة أن هذا المذهب يخضع الوقائع إلى معقولات فقيرة وغير ملائمة، كما يعارض المذهب اللاّعقلي، ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤيته للواقع، ويعارض القطيعة ذات الصيغة الأفلاطونية لأنها تجعل من المعاني حقائق خارجة عن ما هو عيني[5].

إن هذه الفلسفة هي فلسفة "ماهية" لأن ما تبحث عنه في ذلك المجال هو ظهور الماهيات "Essences"[6] كما تكشف عن ذاتها وترى حدسياً وهنا نلمس بوضوح كيف أن الفلسفة الفينومينولوجية هي في الواقع نظرية في المعرفة، أي في الحقيقة وفي سبيل البحث عن أصل متين للحقيقة أو حتى في سبيل البحث عن الماهية[7].

وبعد البحث في الماهيات ينتقل "هوسرل" في بحثه

---

(4) المرجع رقم 02. ص.ص 213 - 214.

(5) المرجع رقم 03. ص 62.

(6) G. Dinier. Le cogito dans la philosophie Huserl. Paris. P 106.

(7) المرجع رقم 06.

الفينومينولوجي عن بنية الشعور، إذ نجده قد ميّز بين الأنا المتعالي أي الموجود في طبيعة العقل وبين الأنا النفسي، وفي سبيل ذلك يستخدم عملية ستلعب دوراً بارزاً في ظاهريات "هوسرل" وهي عملية "الأبوخية"، أي تعليق الحكم حيث يقول "هوسرل" عنها: "بواسطة الأبوخية أرد أناي الإنساني، الطبيعة والحياة النفسية وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنية، إلى أناي المتعالي الظاهراتي. والعلم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ والذي وجد أو سيوجد بالنسبة إلى هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يسقي من ذاتي كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إليّ. إنه يسقيها من أناي المتعالي الذي تكشف عنه الأبوخية الظاهراتية المتعالية"(8).

وبعدما أصبح الأنا يعرف بهذا المعنى عند "هوسرل" استخلص التراكيب الأساسية الخاصة بالأنا. وهنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الإحالة المتبادلة "Intentionlitat"، التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه. والرّد الظاهراتي هو الشعور الأساسي الذي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهراتي ممكناً، والرّد يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى "الموقف الطبيعي"، الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم كما لا يقصد به حالة مهمة ومعينة وجودياً لوجود الإنسان ولا نظرة في العالم، أو "صورة للعالم" ولا تركيباً ما يسمى باسم التصور الطبيعي للعالم" وإنما المقصود بالموقف الطبيعي الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان

(8) مطاع صفدي. الحرية والوجود. "مدخل إلى الفلسفة". منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. طبعة 1961. ص. ص 54 - 55.

نفسه. وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الإنسان:

أولاً إتجاه الأشياء المعينة، ثم اتجاه الأشياء بوجه عام أي اتجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم، إنها الحياة التجريبية بكل أشكالها.

وبالتالي فإن كل تحليل ظاهراتي يتصف بالصفات التالي:

كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره مؤقت.

كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره زماني.

كل تحليل ظاهراتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

فإذا قلنا بأن التحليل الظاهراتي مؤقت فهذا يعني أن القبلي الظاهراتي يحال إلى طابعه الخاص. وهو أنه صورة إجمالية على المستوى الإرتدادي الذي توقف عنده، وعندما نقول أنه زماني فهذا معناه أنه كشف عن تاريخ مترسب، وأما عن الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرّد(9).

لقد وجه "هوسرل" جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا لتحقيق غاية أساسية: "الكشف عن بداية جذرية للفلسفة والتي يمكن بواسطتها أن تقدم الفلسفة نفسها كعلم". وهذه البداية الجذرية من وجهة نظر هوسرل تتمثل في الشعور، لذلك أصبح من ضمن تعريفات الفينومينولوجيا بأنها علم الشعور، وليس المقصود هنا الشعور الحلمي الجزئي المتعين في الإنسان الفرد. وإنما المقصود هو الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية، التي تظهر بعد عملية الرد الفينومينولوجي، فالشعور الطبيعي متغير من

(9) يحي هويدي. الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار الإتحاد العربي للطباعة. 1968. ص 257.

فرد إلى آخر ولا يستند إلى أساس يقيني ثابت، بينما الشعور المتعالي الثاني يتسم بالحيوية المستمرة، ويمثل الخلفية اليقينية لمختلف الحقائق المطلقة التي لا بد أن يرتد إليها الشعور الطبيعي ليستمد منها شرعية وجوده اليقيني.

ويرى هوسرل أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات، حيث يعتبر أن "خاصية كل شعور أن يكون شعوراً بشيء"، وبهذه المثابتة يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود. إن الشعور في طبيعته الأصلية شفاف ودائم الإمتلاء نظراً لتميزه بصفة القصدية المرتبطة بالشفافية، ولهذا فالشعور شيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا الشيء، بل أن نجعله يتجه إليه، حيث أن كل الظواهر لها تكونيها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائياً.

وهذا الفعل القصدي المميز للشعور يمكن اكتشافه بالتفكير التأملي حينما ينعكس الفكر على ذاته، ليتأمل أحواله الخاصة بشيء ما إعتماداً على فعل القصدية[10].

إذن فماهية القصد تقوم بأن فيه قصد لموضوع ما دون أن يكون الموضوع أو شيء يناظره قائماً في الشعور نفسه، إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه.

والقصدية Intentionnalité من المعاني الرئيسية التي عني بها "هوسرل" متأثراً بأستاذه "برنتانو فرانتس". وهي مفهوم يعود إلى فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا، وبالضبط بالإسكلائين، وكانت

---

(10) إدموند هوسرل. تأملات ديكارتية. المدخل إلى الظاهريات. ترجمة وتقديم. نازلي إسماعيل. دار المعارف. بمصر طبعة 1970. ص 25.

الكلمة Intention تستعمل بمعننين مختلفين: الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله والثاني بمعنى تصور الماهية الذي يعطيه التعريف. ولقد أدرك "هوسرل" اشتراك المعنى بين دلالات الماهية وبالتالي طبق الكلمة - القصدية - على الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حر. وهذا الجانب من فلسفته ما يبرز صلة المعرفة بموضوعاتها وحتى نفهم أكثر هذه النقطة نتذكر قول "باركلي" حين قال بأن الخطأ الأساسي في نظرية المعرفة هو قولها بأن الفكرة في الذهن هي فكرة لشيء ما يقابلها. فمشكلة الحقيقة عنده - "بركلي" - تكمن في هذه الكلمة الصغيرة "لـ" (of)، ولقد ارتضى "باركلي" إسقاط هذه الكلمة في نظريته للمعرفة كي لا يقوم عالم مادي، فليس فكرة المادة عنده فكرة "لـ... شيء ما". ومن هذا المنطلق وعلى عكس أفكار "باركلي"، فالصفة القصدية للمعرفة والتي تجعل من كل فكرة أو حكم هو شعوراً متجه نحو موضوع خارج عنه وقاصداً إليه، أصبح الوجدان أو الشعور على حد تعبير "هوسرل" شعور بشيء وبذلك فإنه يرفض رفضاً قاطعاً بداهة قول "ديكارت": "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، لأنه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع غيره يقصده الشعور[11].

بعد أن تكلمنا عن جوانب مختلفة من نظرية المعرفة عند "هوسرل"، وجب علينا أن لا نغفل عن المنهج الفينومينولوجي كطريقة لتحديد الماهيات. هذه الطريقة لا هي إستنباط ولا هي إستقراء، وإنما هي فقط تريد أن ترينا ما هو معطى في ذلك المجرى الحيوي الذي تبدأ منه الفينومينولوجيا، إنها طريقة شبيهة

(11) المرجع رقم 02. ص.ص 213 - 214.

بالشك الديكارتي الذي يستبعد كل ما هو يقيني ليصل إلى الحقيقة.

إنه يمهد بذلك للحدس الذي يضع بين قوسين العالم الخارجي الممتد في المكان، والمتوالي في الزمان، أي استبعاد الاعتقاد الطبيعي في العالم لتفسير الأشياء، وبذلك كان مذهب الظاهريات منهجاً أكثر منه مذهباً، حيث يقوم هذا المنهج على (رؤية الماهية) في الشعور وفي سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي تربط بمفهوم ما، إبتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها. إن هذا المنهج يقصد فقط عدم استعمال الإعتقاد الطبيعي في العالم، وهذا معناه أن نطرح جانبا هذا الإعتقاد، أو نصرف النظر عنه او نجعله يكف عن العمل[12].

والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معيارتين، إحداهما سلبية، والأخرى إيجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساليب وعادات علمية أو عملية، من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية.

أما الخطوة الثانية فهي تقوم على أساس الإلتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحضة. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهرياني أن يواجه المعطيات وأن يتأمل بتميز ووضوح ونزاهة ويتابعها بمرونة، وكذا بتحديد معالم هذا العيان المباشر بمفاصله وأحواله. مع العلم أن هذا المنهج ينطوي على تعليق الحكم أو الوضع بين القوسين لكل حكم سابق، وصادر من أجل تحديد لأي ماهية سواءً

(12) د. علي عبد المعطى محمد. تيارات فلسفية معاصرة. دار المعارف الجامعية. الإسكندرية. ط 1984. ص 548.

كانت...، هذا التعليق يكون بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات والمعاني، والماهيات، والقيم والموضوعات الفردية.. الخ[13].

وينتهي المنهج "الفينومينولوجي" إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة اتجاه المعطيات، وينبغي عليها رد هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

هذا الوجدان أو الشعور يمكن أن يقصد الموضوع على أنحاء مختلفة، يقصد كموضوع حاضر أو مستقبل، أو واقعي، أو ممكن أو محبوب، أو مخيف...الخ. أعني يقصد دائماً شيئاً خارجاً عنه، وهكذا يبدو الشعور أو الوجدان عند "هوسرل" على عكس ما كان في نظر علم النفس التقليلدي، شيئاً لا محتوى له، إذ بنيانه الوحيد هو القصد إلى غيره ولا شيء أكثر، وهذه هي الفكرة التي ستبدأ منها الفلسفة الوجودية عند هيدجر والأثر الذي تركته الفينومينولوجيا في الوجودية بصفة عامة كفلسفة ستحاول تأسيس نسقها الخاص[14].

لقد كان "هيدجر" واحد من تلامذة "هوسرل" وقد أهدى له كتابه الكبير "الوجود والزمن" "Beig and time"، باعتباره أستاذه القديم. لكن الحقيقة أنه لا "هيدجر" ولا غيره من الوجودين الآخرين قبلوا فينومينولوجية "هوسرل" بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم

(13) المرجع رقم 09. ص 243.

(14) المرجع رقم 01. ص 52.

الخاصة، بل إن "هوسرل" وضع في موضع الإحراج من استخدام "هيدجر" للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره.

ضف إلى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه ظواهري (فينومينولوجي)، على الرغم أن "هيدجر" هو نفسه كان يحاول دائماً في كتاباته الإبتعاد عن مثل هذا الوصف، لكن هيهات، فلقد عملت الفلسفة الهوسرلية فعلها في ذهنية "هيدجر". ومن هنا يمكن القول (أنه صحيحاً) "هيدجر" في كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا. وبالتالي فمنهج "هيدجر" هو منهج الوصف الفينومينولوجي[15].

ومن هنا ماذا سيستمد "هيدجر" من الفلسفة الهوسرلية بما فيها من ظواهريته؟

وإلى أي مدى ستأثر في تحليلاته الأنطولوجية؟ وما الفائدة التي سوف يجنيها من خلال تحليلاته الظواهرية الأنطولوجية لمفهوم الوجود؟!

وكيف سيرتبط هذا الوجود بالواقع من خلال التطورات العلمية وخاصة أن فلسفته على أبواب دراسة الوجود في خضم أنطولوجيا مابعد الحداثة؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة ثمة اختلاف حاد يجب أن نوضحه حتى يتبين لنا جلياً كيف استطاع "هيدجر" أن يوضف أفكار أستاذه في فلسفته، أو حتى العكس كيف أثرت الفينومينولوجية على الوجودية!..

هذا الإختلاف الحاد يين هوسرل وبين هيدجر وباقي الوجوديين يتمثل كون أن الأول - هوسرل - يركز على الماهية

(15) المرجع رقم 12. ص 547.

ويفكر في الفينومينولوجيا كعلم، أما الثاني - هيدجر - فيركّز على الوجود حيث يرى أن الوجود سابق عن الماهية ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل الذي كان يرى بضرورة البدء بالبحث في الماهية. ويوافق الوجوديين - هيدجر - مع هوسرل رغم ذلك الإختلاف على أن الفرد لا يستطيع أن يشير إلى "الشيء في ذاته" وراء أي ظاهرة بمعنى أنهما يفرضان سويا الثنائية الكانطية التي تفرض وجود عالم من الحقائق يقف وراء عالم المظاهر الذي لا يكون إلا تبدياً له. ونفس الرفض وجّه" لهيجل" الذي حاول أن يشير إلى تبديات جدلية للروح في مراحل ثلاثية متتالية، تصل إلى المطلق في نهاية المطاف.

لقد وافق هيدجر هوسرل بالإكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح هيدجر عدم رغبته في اتباع إتجاهات مثالية معينة قد تكون نفذت إلى الفينومينولوجية. وكما رأينا في السابق مع هوسرل إسرار على أن الوعي قصدي، بمعنى أنه يوجه إتجاه موضوع وراء ذاته[16].

لقد أصبحت الفينولوجيا على يد هيدجر وصفية من حيث المبدأ وهذا لا يعني أنها من النوع الوصفي الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذي يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التي هي أمام رؤيتنا، وبالتالي فالفينومينولوجيا ما تعنيه عند هوسرل على حسب تحليل هيدجر هي علم الظاهرة أو العلم الذي يدرس ما يبدو من الأشياء. لكن في نظر هيدجر أنه ما يبدو من الأشياء لا يقف ورائها وذلك ما أسماه "كانط" بعلم الحقائق، وأن ليس

(16) المرجع السابق. ص.ص 541 - 542.

ثمة عالمين: الأول ظاهري، والآخر حقيقي، أو ثمة ثنائية في الأشياء، وهذه الثنائية التي نجد فيها تقابلاً بين "الظاهر" وبين "الشيء في ذاته" هي ما رفضها "هيدجر" في تأسيسه للوجود.

إنطلاقاً من هذه التصورات الكبرى "لهوسرل"، كيف سيأسس" هيدجر"، إذن لأنطولوجيا الوجود ومظاهره من خلال ما سيسمى في ما بعد بوعي الذات؟

المبحث الثاني

مفهوم الوجود في فلسفة مارتن هيدجر

"... فإذا كنا نود أن تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخي فينبغي أن ينتعش تراث قد تحجر وأن يطَهر من الشوائب التي علقت به عندما قطع الزمن. ونحن ننظر إلى هذه المهمة كتقويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث وأدخره وإحتفظ به من الأنطولوجيا القديمة".

هيدجر

Heidegger (M). L'Etre et le temps. Trd: De Waelhens.Gallimard. P 39.

تعتبر مسألة الوجود من الموضوعات التقليدية مناقشة في تاريخ الفلسفة والتي لا تزال تعني بالإهتمام والبحث منذ الأزل، وإلى غاية هذا العصر الذي نعيش نحن فيه، فالقرن العشرين ممتلئا بالأفكار والممارسات الفلسفية داخل الإبستيمي الغربي، متبنياً أهم وأبرز المدارس التي حاولت تفسير هذا الوجود، على غرار الإختلافات المتفاوتة الأبعاد والأطروحات مناقشة وتفسيراً...، ومن أبرز هذه المدارس الوجودية مثلاً، والتي يقول فيها "بيير دوكاسيه" في كتابه: "تاريخ الفلسفات الكبرى": "إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر والغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي...، الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في المدرسة أو الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته، والعالم الباطني الخاص بكل واحدهما هدف مختلف المدارس الوجودية"(17) بهذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان هيدجر زعيمها مثلت رد فعل قوي ضد جميع التيارات الفلسفية السابقة.

وإذا تأملنا فلسفة هيدجر جيداً وقارنا صداها بصدى باقي الفلاسفة الوجودين الآخرين فإنه حتما سوف ينكشف لنا مدى قوة وغزارة فلسفة هذا الأخير في باقي أوساط الفلاسفة. فهو الذي أقام بنيان الوجودية مذهباً شامخاً يضارع أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ، وهو الذي وضع مذهباً كاملاً في الوجودية بوجه عام. فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، ولم يقتصر كـ "كيركيجارد" و"ياسبرس" على تحليل المواقف الوجودية، فهو

(17) بييرد وكاسييه. تاريخ الفلسفة الكبرى. ترجمة جورج يونس بيروت. 1960 صفحة 95.

من أجل هذا يؤكد على تفرقة ضرورية بينه وبينهما تقوم على التفرقة بين الوجودية والموجودية، فالوجودية تعني عنده بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتنكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود. ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للإنسان، ولهذا فإن وجودية "هيدجر" لا تعني بالخصوص الموجود المفرد، بل بالموجود عامة منظوراً إليه في كلياً نيته وبوصفه كلا...

ولكن قبل الغوص في تحديد المفهوم الفلسفي لفكرة الوجود عند هيدجر حبذا لو نأخذ نبذة تاريخية وجيزة عن حياة هذا المفكر الوجودي والذي لا يرضى لنفسه أن ينعت بالوجودي أصلاً فهو يصر على ذلك.

فمن يكون هذا الفيلسوف؟ وما هي أهم المحطات الرئيسية التي يجب الإشارة إليها في حياته الشخصية يا ترى؟!...

"مارتن هيدجر"، فيلسوف ألماني ولد في 20 سبتمبر سنة 1889، في "مسكرش" "Messkirch" وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن "بألمانيا"، من أسرة عميقة الجذور في هذا الإقليم. تحصّل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية ثم تابع تعليمه اللاهوتي في معهد "فرايبورخ الأسقفي" حتى سنة 1909م. ولقد أهداه الدكتور "كونراد جروبر" وهو رئيس الأساقفة "لفرايبورج" نسخة من رسالة "فرانتس برنتانو"، والتي عنوانها "في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو"، وكان لقراءة "هيدجر" لهذه الرسالة أثر كبير في توجيهه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود[18].

(18) جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة (المناطق - المتكلمون - اللاهوتيين). دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت. صفحة 640

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين، ودخل بعده جامعة "فرايبورج" في "بريساجو" حيث أتمّ دراسته في اللاهوت والفلسفة، وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات "هوسرل" في الفينومينولوجيا.

وفي سنة 1915م ناقش الرسالة التي تقدّم بها للحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة. وعين بعدها مدرساً في الجامعة، ليصبح فيما بعد أستاذاً. وفي سنة 1916 عيّن "هوسرل" في جامعة "فرايبورج" فلفت انتباهه ذكاء "هيدجر" الفائق، فتمنى أن يعتنق أو يتبنى مذهبه الظاهري[19].

وفي سنة 1923م عين "هيدجر" أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة، وهنا ألف كتابه الرئيسي، "الوجود والزمن"، ثم ألّف كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" سنة 1929م. وعين في سنة 1928م أستاذاً ذا كرسي بجامعة فريبورج خلفاً "لهوسرل" وبناءً على توصية منه.

في 22 أبريل 1933م انتخب كمدير للجامعة، وانضم إلى الحزب الوطني الإشتراكي النازي بعد تولي "هتلر" سلطةِ الحكم في 3 مايو 1933م.

قدم استقالته بعد مضايقات حدثت له وبقي يدرّس كعادته.

منع من التدريس في أواخر مايو من سنة 1945 بعدما استعمر الحلفاء ألمانيا.

ثم عاد إلى التدريس سنة 1951م[20].

وأمضى بقية حياته في بيته الجبلي في "توتناوبرج"، إلى أن

---

(19) Encyclopadia Univarsalis - corpus 11. (Jean Beaufret et Claude Roëls). - Guerre et paix - Incendies - Editeur à paris.1990. Page: 259

(20) عبد الرحمان بدوي. الموسوعة الفلسفية. الجزء الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1984. ط الأولى. ص 597.

توفي في 26 ماي 1976 في مسكريش مسقط رأسه.

ترك رصيداً معرفياً هائلاً على مستوى إنتاجه لعدة كتب ومقالات من أبرزها نذكر ما يلي:

"الوجود والزمن".ألّف سنة 1923.

"ما الميتافزيقا" سنة 1929.

"دروب لا تفضي إلى أي مكان" 1950.

"مدخل إلى الميتافزيقا" 1953.

ما المقصود بالتفكير؟" 1954.

"مقالات ومحاضرات" 1954.

"مبدأ العقل" 1957، "المسار نحو الكلام" 1959.

"نتشه" 1961.

وله مقالات ودروس، ومحاضرات ألقاها حول "ديكارت"، "كانط" و"شيلنج" وندوات كتلك التي عقدها عن "هيرا قليطس" سنة 1970[21].

ملاحظة منهجية:

من خلال تطرقنا للبحث عن مفهوم الوجود اعتمدنا على بعض كتبه الأصلية، وتمت الترجمة شخصياً، ككتاب "الوجود والزمن" المترجم إلى اللغة الفرنسية من طرف مؤسسة "قاليمار" وكتابه "ما الميتافيزيقا؟" وباقي بعض الكتب الأخرى. وتمت الترجمة بالتصرف، بالإظافة إلى بعض المراجع المترجمة.

إن التعقيد والصعوبة والتقنية الخاصة التي تحكم فلسفة هيدجر تجعل فهمه أمراً غير ميسوراً، خصوصاً للذين هم خارج عن

(21) المرجع رقم (4) صفحة 599.

الألمانية. فهو قد ابتدع لغة ومصطلحات في الفلسفة تخصه هو وحده، حيث يمنح المفاهيم المعروفة مضامين ومعاني جديدة، أو حتى يبدع علاقات وتصورات بالغة التجريد وغير معروفة[22].

وإذا كان "هوسرل" قد تحدث عن الرد الفينومينولوجي، فإن "هيدجر" يتحدث عن عملية هدم (Destruction) للفلسفات السابقة، بل ولكل الأنطولوجيا الغربية، أنطولوجيا الذات والموضوع (وقد استخدم "جاك دريد" هذه الكلمة في أول كتاباته الفلسفية، ولكنه وجد أنها قد تكشف الطبيعة العدمية لمشروعه الفلسفي، ولذا أستخدم كلمة (de construction) وهي كلمة ذات وقع أرق وأقل عدمية من سابقتها. ونقطة انطلاق "هيدجر" هي الوجود وليس الفرد[23]ولقد اقتصر جل بحثه حول هذا المفهوم. وهنا نجد "هيدجر" يسائل المأثور الميتافيزيقي، ويعود إلى الفلسفة اليونانية قبل "سقراط"[24]، ليستخلص حقيقة هذا الوجود، هنا العودة إلى الثرات المنسي، حيث اتسمت فلسفته في شموليتها بروح نقدية، وتحت إطار فكري ديني (مسيحي، يهودي)، أين نجد "هيدجر" تحت هذه المرجعية الأساسية يسطر لفكره، ومحاولة قراءة هذه المرجعية قراءة إبستيمية - معرفية - نقدية ستساعدنا على فهم

(22) البروفسور. سي. ي. جود. مدخل إلى الفلسفة المعاصرة. ت: محمد شفيق شيا. ط أولى. 1981 بيروت. ص 140.

(23) د. عبد الوهاب المسيري. هيدجر فيلسوف النازية. مجلة العربي. العدد 444. السنة الثامنة والثلاثون. مطبعة حكومة الكويت. نوفمبر 95. ص ص 34 - 35.

(24) مارتن هيدجر. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيا؟ هيلدرن وماهية الشعر. ترجمة: فؤاد كامل.محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدّم لها عبد الرحمان بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة الطبعة الثانية. 1974. ص 08.

أفكاره، وجعلها واضحة كالرجوع مثلاً إلى أشعار "هيلدرن" وهذا ما سوف ييسر لنا مهمة البحث عن ماهية الوجود.

إنها إذن بداية لميتافيريقيا الإنسان ونهاية للميتافيزيقا الكلاسيكية، هذه الأخيرة التي كانت تهتم بالوجود (عالم الأشياء) دون الموجود (الإنسان)، وهذا ما يسمى بالبحث عن الوجود من خلال فهمه.

وعلى هذا الأساس كيف نظّر هيدجر لمفهوم الوجود؟ وما ماهيته؟ ما جوهره؟ وما تجلياته الكبرى؟

"هيدجر" مفكّر الوجود، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية ولقد وجد ضالته في المنهج العقلي الواقعي الصارم الذي قدمته له هذه الفلسفة، ولذلك كان على "هيدجر" أن يتتلمذ مباشرة على يد مؤسسها، أستاذه "إدموند هوسرل" صاحب هذا المنهج [الذي ألمحنا إليه في بداية المبحث الأول من هذا الفصل].

لقد رأينا كيف إستطاعت هذه الفلسفة أن توجه تفكير "هيدجر" ومع تبني هذا الأخير للمنهج الظواهري، إلا أن هوسرل أنكر أن تؤدي فلسفته إلى نزعة وجودية، أو موجودية "Existential" على حد تعبير "هيدجر"[25]. إلا انه وعلى رغم من ذلك فإن "هيدجر" استطاع أن يثبت قدرة الفينومينولوجيا على أن تكون منهجاً فكرياً يصح تطبيقه في حقل الوجود الإنساني. هذا المنهج الذي كان له الأثر الواضح في تقصي أبعاد الوجود الإنساني وهو في صميم واقعيته ومن خلال حياته اليومية فهو الذي أعاد للفلسفة انفتاحها الواسع على حياة الإنسان المتحقق في الواقع الفعلي.

---

(25) د. يحي هويدي. الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار الإتحاد العربي للطباعة 1968. صفحة 231.

لقد استخدم "هيدجر" هذا المنهج وطبقه بكل شفافية على هذا الموضوع الأوحد، السؤال: ما الوجود؟ الذي طرحته الفلسفة منذ بدايتها اليونانية، والذي أرجأ الجواب عنه باستمرار على ما يفترض[26].

إن مهمة الفيلسوف في نظره - "هيدجر" - هي إيضاح معنى الوجود، حيث يجب على كل إنسان أن يسأله، أو يطرحه على نفسه ليصبح إنساناً، لأن من يبحث في الوجود لا بد أن يتساءل أيضا: ومن أنا؟ أنا الباحث في الوجود، نعم إنني لست أنا الوجود، إلاّ أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود، وعلى صلة به. إذا الوجود ليس موضوعاً مطروحاً أمامي وكأنه شيء غريب عني او منظر أمامي، أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها. وإنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني، فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدد في الزمان والمكان، ومن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود: "وأي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث"، وذلك أن الوجود إسم مشترك بين كل الأشياء الحية، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود. ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق لأنه لا شيء أسبق عليه.

لكن أين تتجلى ظاهرة الوجود من هذا كله؟!.

إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها من وجودها الخاص بها، فعلينا إذن أن نمضي من الموجود إلى الوجود. لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات، بل هو ما يعطي الوجود

(26) Sylvain Auronx - Yvonne weil. Dictionnaire Des Auteurs et des Thémes de la philosophie. Hachette éducation 1991. Page 178.

لكل ما هو موجود لا كعلة خارجة بل كمبدأ أساسي قائم في أعماق الموجودات. ولهذا لا نستطيع أن ننعته بالقول بأنه الوجود فحسب، ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود. أو بين الأنطولوجي " الوجودي " وبين الموجودي، فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي. أما الموجود فيشمل الموجود كما هو معطى[27].

الوجود موجود في كل مكان، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد، بل هناك أنواع وأحوال عديدة للوجود وأنماط مختلفة للموجودات: وجود الشيئ، وجود الأداة ووجود الإنسان. . .الخ فبأي نمط من الأنماط يبدأ هيدجر بحثه؟!.

الجواب عند "هيدجر" واضح حاسم، إنه وجود الإنسان، وجودنا نحن هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث، إذ لا توجد نقطة إرتكاز أخرى أقوم من الإنسان، ولكي نفهم جيداً هذا الوجود وجب علينا أن نسلك تحليل أنطولوجي للوجود الإنساني. ونتسائل:

ماذا يعني الإنسان حين يقول "أنا موجود" و"مالفرق بينه وبين أن يكون "الحجر موجوداً" أو "الحيوان موجوداً" أو "النبات موجوداً" ؟

الحيوان موجود، وكذلك الحجر والنبات، لكنه وجود ينقصه الوعي، وهي بذلك أقل من وجود، هي كائنات تمتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده[28].

فنقطة البحث في الوجود يجب إذن أن تبتدئ بتحليل وجود

(27) المرجع رقم (4) ص 600.

(28) Hedegger. Questions Ouverte. (Jacques Dérida. Emmanuel Levinas) Collége internationl de philosophie - Osiris - Avril. 1988 p. 107.

الإنسان أولاً، وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود - الإنسان - الذي يتسائل عن الوجود.

إن الإنسان بالنسبة إلى تجاربنا هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقى موجودات أخرى وأن يوجه إليها إنتباهه، وان يتصل بها، وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات موجودة مفتوحة، ومنكشفة، وهو وحده أيضاً الذي يقدر أن يكشف لها[29]وهو الموضوع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود، وفيه يتوقف عن التكاثر والوجود. ولهذا يقول هيدجر في مؤلفه الشهير: "الوجود والزمن": "إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود"[30].

إن وعي الإنسان بأنه موجود ويمتلك وعياً هو ما يسميه هيدجر في بداية مطافه وخوضه لمسيرته الأنطولوجية بـ "الآنية" Da - sein أو الوجود - هناك[31]، أي الوجود في العالم، وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى المكاني، بل وأيضاً على المعنى الأنطولوجي. وسيعطينا هيدجر تعريفاً "للدازاين" بأنه: "هو الوجود كما يتجلى أو سيتجلى". أما "مونييه" فيعرفه بأنه: "جزء من l'aletheia، والجزء الآخر هو الحضور"[32] l'aletheia هنا مقصود بها الحقيقة كما عند الإغريق. فالحقيقة عندهم هي الحقيقة ذاتها، وليس الحقيقة النفعية.

ويتعمق هيدجر كثيراً في الحديث حول مفهوم "الدازاين" ومدى علاقته بوجود الإنسان وبالطريقة التي يمتلك بها وعيه.

لكن ما هي أهم التجليات الكبرى لمفهوم "الدازاين" داخل

---

(29) المرجع رقم (10). الصفحة رقم 179.

(30) M.Heidegger. L'être et le temps. Ed. gallimard. 1986. p57.

(31) المرجع رقم (3) صفحة رقم259.

(32) محاضرات الأستاذ سواريت. مقياس الميتافيزيقا. السنة الدراسية 96 - 97.

نظرية الوجود وبنياتها؟ وكيف سيفهم الإنسان وجوده من خلال فهمه لهذا الدازاين؟

هذا ما سوف نحاول التفصيل فيه بالتدقيق من خلال تقديم هذه الحالات التي يمكن ضبط فيها هذا التصور:

الحالة الأولى: "الدازاين" أمام مجموعة من الإمكانيات قد ينجح أو قد يفشل، فإذا نجح يسميه "هيدجر" بحالة التسامي، وهو بذلك حر أي انطلق من ذاته.

وإذا فشل يسمي ذلك باللاتسامي لأن "الدازاين" فرض عليه الإختيار من طرف آخرين ويسمى ذلك باللاحرية.

الحالة الثانية: بعد الإختيار بين الممكنات قد ينجح الدازاين أو قد يفشل، فإنه بذلك - "الدازاين" - يحاول أن يفهم وجوده.

يتضح من خلال الحالتين السابقتين أن الوجود عند "هيدجر" من خلال تحديده لمفهوم الدازاين ليس هو بماهية عامة وليس بمقولة كما هو عند "كانط"، وإنما هو مجموعة من الوجوديات. وهنا نطرح السؤال التالي:

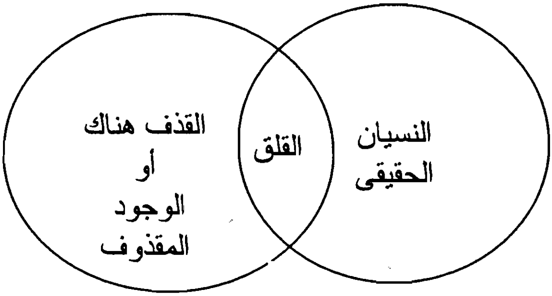
ماهي البنيات الأساسية للدازاين؟

من البنيات الرئيسية للدازاين والتي تعبر عن المركبات الوجودية نجد "Etre Jeté" أي القذف في هذا الوجود، المرادف عند "هيدجر" لمفهوم "La facticité" أي القصدية. وبمعنى شمولي كل قذف في هذا الوجود كان عن قصد. وهذه القصدية تعتبر من المركبات الرئيسية والأساسية كذلك في بنية الوجود، والذي يرتبط عنده بحالة نفسية يعبر عنها هيدجر بـ (Le Sosie) أي القلق.

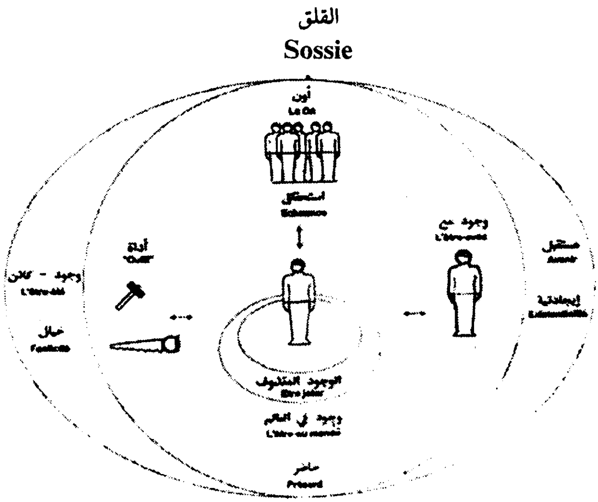
ويمكن جمع ذلك وتفسيره بالمعادلة الأنطولوجية التالية:

Etre jeté (Facticité) + Obli original = Sossie

أي بمعنى: القلق = النسيان الحقيقي + القصدية/القذف هناك[33] ويمكن التعبير عن ذلك بيانيا كما يلي:



وعن طريق هذه الأيقونة يمكن تصور مفهوم الوجود عند "مارتن هيدجر" بشكل جيد[34]:



طوبوغرافية الوجود والتقدم
في فلسفة هيدجر Heidegger

---

(33) نفس المرجع السابق.

(34) أطروحة ماجيستير الأستاذ بن عمر سواريت. السنة الجامعية 93 - 94. إشكالية العدم بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي. ص 102.

وبعد هذا وجب علينا أن نتسائل: ما هي أهم الحالات التي يتواجد عليها الدازاين؟!.

إنه يتركب من مجموعة من الوجوديات التي تختلف من حالة إلى أخرى:

الحالة الوجودية الأولى: وهي مرحلة التآلف، وهي أن أكون رباط عائلي مع الوجود، إذن "الدازاين" سيتآلف ويكون مجموعة من العادات.

الحالة الوجودية الثانية: كيف يتآلف "الدازاين" مع الوجود؟ يتآلف الدازاين مع الوجود عن طريق التجارة التي جوهرها الوسيلة أو الأداة، أي التعامل مع الآخر (être avec)[35].

يعبر هيدجر عن وجود الآخرين بوجود الهُم بمعنى أن وجودي مرتبط بالآخرين، والآخرين في كثير من الأحيان يقفون حاجزاً أمام تحقيق الممكنات. فيقع "الدَازاين" بذلك في (Le on) والذي يعرف على المستوى النحوي بأنه ضمير غير معرف. وهو بذلك يعني عنده "الملل"، الكآبة" أو "الإبتذال".

Le On ⟶ bantité + Dégout[36]

وهذا العيش في الوجود الهم، لا يتجسد إلا من خلال شكل من أشكال التقنية، وهو مرتبط أساسا بـ "Le renvoi" أي الاستعمال، وانطلاقاً من الاستعمال يتشكل مباشرة مفهوم المنفعة. وهذا يعني أن تعامل "الدازاين" مع الآخر تحكمه منفعة معينة[37].

---

(35) د. عبد السلام بنعبد العالي. هيدجر ضد هيجل(التراث والاختلاف) دار التنوير. بيروت. طبعة أولى. سنة 1985. صفحة 66.

(36) فرانسواز داستور هيدجر والسؤال عن الزمان. ت. د. سامي أدهم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط 1. 1993. صفحة 82.

(37) المرجع رقم 20 صفحة 93.

إن هذا "الدازاين" حالة يمتلكها عامة الناس، وتبقى عملية البحث النطولوجي هي الكشف عن الوجود الإنساني بعامة، في حين أن هذا الأخير لا يمكن أن يوجد بحالة من الأحول ككائن تاريخي، إلا لأنه كائن زماني. فليس الوجود البشري زمانياً إلا لأنه يحتل موقعاً في التاريخ[38]

هذا الكشف إذن سوف يتخذ نقطة بدئه من الإنسان، أو من الوجود البشري، و"هيدجر" لا يقصد بالوجود الإنساني في هذا العالم ذلك الحيوان الناطق كما كان يدعوه "أرسطو"، أي أنه لا يقصد به ذلك الإنسان المجرد الذي يمثل "كل البشر ولا أحد منهم" والذي من خلاله إفترض "هيدجر" بأن الوجود هنا ما يقصد به هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود. والحياة من خلال "تجربته الحية" والذي لايستطيع أحد غيره أن يحل محله في هذه التجربة. وعلى حد تعبير "كير كيجارد": "كلما إزددت تفكيراً قل وجودي"[39]، وعليه يمكن تحديد وجودي من خلال مواقف معينة ومحددة.

لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين، يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء. ولم يعد مجرد ذات عارفة، فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارفاً لها. ولهذا نجد "هيدجر" يقول: "إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي"[40]وتغدو مهمة الفلسفة

(38) مارتن هيدجر. مبدأ العلة. ت. د. نظير جاهل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ط ثانية. 1996م. ص. 107.

(39) المرجع رقم(9) صفحة 234.

(40) المرجع رقم09. صفحة 235.

بذلك فن معرفة النفس عن طريق معاشرة الأشياء الخارجية.

مما تقدم نستخلص أن مفهوم الدازاين يعني كينونة الموجود الإنساني، أو كيفية وجوده على حسب تعريف "هيدجر". ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال. وبالتالي سيتولد لنا تلقائياً مشكلاً آخر، ألا وهو خصائص هذا الوجود الإنسان. فما هي خصائصه يا ترى؟

إن وجود الموجود الإنساني، لايشبه وجود الشيء، فقانونه هو عدم التعين فهو كائن غير ثابت، متغير من فرد لآخر، وللكل الحق في أن يقول "أنا"[41] وهذا الأنا ليس جوهراً، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات، بل هو ينبوع الإمكانات وإستعداد لتحقيقها[42] إنه حقيقة واقعية بين غيرها من الحقائق الواقعية، وهي تمارس إهتماماتها، وأنها جزء من اهتمام زائل منغمس في مواقف مفروضة عليه فرضا، عليه أن يوجد فيها طالما هو مجرد ونستطيع أن نجد في تحليل هيدجر للواقعية دلالة زمانية من حيث هي المعنى الأنطولوجي للاهتمام. فالواقعية تعبر عن قصدية الماضي واتجاهيته[43].

أما الخاصية الثانية فتتجلى في كون أن وجود الإنسان هو نفسه إمكان وجود، إنه ينبوع للإمكانات واستعداد لتحقيقها، وهنا يرى هيدجر أنه سيحقق وجوده الماهوي باستمرار، وذلك من خلال ميله الدائم لأن يعطي لنفسه المزيد، إنه إمكان نفسه باستمرار، وبالتالي ينكشف وجود الآنية، حيث يقول هيدجر "الآنية

(41) المرجع رقم 14. صفحة 53.

(42) المرجع رقم 07 صفحة 35.

(43) Heidegger, qu'est ce qu'une chose? Traduit de L'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux. Gallimard. 1992. Page. 29.

ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة وهي تفتح الحاضر أو تصدعه"(44)، أي أن هذا الإنسان مشروع ذاته باستمرار(45) وبما ان جذور الواقعية ضاربة في الماضي فكذلك "الوجود الماهوي" جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل. وهنا نستدل بمقولته الشهيرة: "ماهية الدازاين تكمن في وجوده"(46)، إذ أن الوجود الإنساني هو وجود منفتح على صيرورة دائمة. لذا نجد "هيدجر" من خلال هذا التعريف ينفي عن الوجود إمكانية كل تعريف مجرد، فماهية الدازين ليست هي إلا في الطريقة التي يوجد من خلالها، وهي طريقة لا يمكن تحديدها بشكل مسبق.

أما الخاصية الثالثة الأساسية لوجود الإنسان هي: الحرية، فالآنية أو اللحظة - "للدازاين" - حرة، وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعين ذاتها. فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكناة المتاحة أمامي. وهكذا فأنا أختار نفسي في وجودي. فأنا مسؤول عن ذاتي(47).

هذه الخاصية الثالثة سوف تعكس فهم الوجود الإنساني من خلال التجربة الفردية أي من خلال البحث عن الحرية. ولما كانت الآنية في سبق على نفسها باستمرار، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - Vorweg - Sein، ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها، وبالتالي هي العالم إنه البحث عن حرية "الدازاين". وفي هذا

(44) M(Heidegger). Lettre sur L'humanisme trd: Rogar runier. - Aubier. Montaigne. Paris 1983. P21.

(45) (M) Heidegger - Le principe de raison. Trd: Andre preau. Jen Beaufret. Gallimard novembre 1989. P.P 102 - 103.

(46) Martin Heidegger. Essais et conférences. Traduit par André Preau. Et préfacé par: Jean Beaufret.Gallimard. 1995. Page. 75.

(47) المرجع رقم (4). ص 600.

الصدد يقول "هيدجر": "إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها"[48] والوجود خارج الذات هو الحضور في العالم.

مما تقدم يستوجب علينا القول، لما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود، فإنه هو موضوع الاهتمام لعلم الوجود - الأنطولوجيا - ودراسة الإنسان سوف تكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود، لأن فهم الوجود يتم في الإنسان وبالإنسان، وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان يمكن عزله عن سائر أفعاله، بل هذا الفهم هو نوع وجود الإنسان نفسه، إنه يحدد وجود الإنسان لا ماهيته وأحواله. ومعنى هذا بعبارة أوضح أن أفعاله وأحواله هي ضروب وجوده، ولهذا فإن دراستها هي في الوقت ذاته دراسة للوجود الإنساني وللوجود بوجه عام[49].

وفهم الوجود معناه الإهتمام به، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التي وضعها "كيركيجارد: " أين أنا؟ وما معنى الوجود؟ وما معنى هذا العالم؟ ومن الذي لعب علي فوضعني فيه وتركني؟ من أنا؟ وكيف دخلت في هذا العالم؟ ولماذا لم يستشروني حين أدخلوني فيه؟

وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها، ما دام الوجود في هذا العالم لم يكن أمرا متوقفاً على إرادتي. لقد رمي بي في هذا العالم فسقطت فيه، وها أنذا فيه محصور في شباكه، فلا أملك إلا التسليم به. وهذا السقوط يدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خظّم مشاكله الحالية، وإهتماماته الوقتية، فاصلاً نفسه

(48) المرجع رقم (14). ص 42.
(49) المرجع رقم (28). ص. 106.

عن ماضيه، فالإنسان الساقط هو مجرد حاضر منسحب من ذاته الشرعية الأصلية، التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء. ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق إليه الإنسان من ثرثرة وحب الإستطلاع، لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذم، بل هو أمر إجابي، إذ بغيره ما كان يمكن وجودي أن ينكشف لنفسه، ولولها لظل وجودي في إمكانيات للوجود لانهاية لها.

إن سقوطي هذا معناه (خروجي عن ...) وهذا (الخروج عن ...) هو الذي فيه أحقق إمكانيات وجودي[50] ولهذا فإن للوجود في الآنية هو أيضاً وجود مقدم خارج الآنية بمعنى أنه سباق على نفسه باستمرار، أي في حالة مشروع يتحقق في المستقبل، ولهذا كان المستقبل أهم أنات الزمان عند هيدجر. بعبارة أخرى فإن الإنسان في سبق مستمر، يعيش دائماً في مستقبله، لذلك فوجودي أنا هو ما سيكون عليه وجودي في المستقبل[51].

لكن ما هذا العالم الذي أسقطنا فيه؟!.

وما هذا الذي نسميه بالوجود؟ وما الشيء الذي يؤثر فيَه؟!.

هذه هي الأسئلة التي سوف تكون بمثابة النافذة التي يطل هيدجر منها على الوجود.

هكذا إذن فإن "هيدجر" يهدف إلى إقامة نظرية حول الكينونة - الوجود الشامل - من خلال وصف الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يعي ضرورة السؤال حول معنى وجوده المفرد، ومن ثمة الإنتقال في البحث حول معنى هذا الدازاين ووجوده في العالم،

(50) مارتن هيدجر. في الفلسفة والشعر. ترجمة وتقديم: عثمان أمين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة. سنة 1963. صفحة 67.

(51) المرجع رقم (7). ص 35.

من حيث بنية هذا الأخير - العالم - وهو يريد بذلك أن يتخطى الفلسفات الحديثة التي تناست مشكلة الوجود، ويتخطى كذلك فلسفات القرون الوسطى، التي أساءت كل الإساءة لمعنى الكينونة، عندما قادتها في إتجاهات مغايرة لطبيعتها. وأما أفلاطون وأرسطو، فهما برأي هيدجر، قد استطاعا أن يواجها هذه المشكلة وأن يقترحا بعض الحلول، إلا أنهما أخلطا بين مفهوم الوجود، وبين معرفتنا عنه، مما تسبب في جعل الوجود يتحول تدريجياً إلى مفهوم عقلي مجرد، وعلى غرار ذلك فإن هيدجر يريد أن يعود بنا إلى فجر الفلسفة اليونانية عندما واجه بعض المفكرين مشكلة الوجود، من حيث هو وجود حقيقي كلي. وهو يودّ أن يتابع تفكيره من هذا الموقف، الذي هو وحده الموقف الصحيح من كل تساؤل حول الوجود في العالم.

عندما نتلفت إلى الوجود الإنساني فإن أول ما ننتبه إليه هو هذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم. فالإنسان عندما يولد، إنما يولد في عالم مليء بالإهتمامات العابرة، ويكتشف نفسه في التزامه بالمشروعات العملية والشخصية، وانغماسه فيها.

إن الواقع - العالم - الذي نتفاعل معه يصوغنا بقدر ما نصوغه نحن ونمتلكه بقدر ما يمتلكنا. وعملية الحوار هذه التي تجري دائماً بين الموجود الإنساني والوجود المتمثل في العالم هو الذي يمثل الصيرورة الدائمة، فالواقع الذي نتفاعل معه مركب تماماً، ولا يمكننا إستنفاد معناه بتاتاً، ولا يمكن حوصلته أو استعابه في مقولات منطقية مجردة عامة، كما لا يمكن إخضاعه لعملية الرد الفينومينولوجي أو التجريدي الإيديتيكي، التي تعلق الواقع على (الطريقة الهوسرلية)[52].

---

(52) المرجع رقم (7). ص 35.

وينبغي أن لا نخلط مفهوم هيدجر عن العالم - وهو مفهوم وجودي فينومينولوجي - بالمفهوم عن العالم من حيث هو جوهر متصل من النقط المكانية. فقد رأى هيدجِر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهراً ممتداً يتضمن تزييفاً للعالم باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة، وإنما العالم هو مجال للاهتمام الإنساني، لا ينفصل عن هذا الاهتمام، فلا عالم بدون إنسان[53].

إن ظاهرة العالم يزيفها فهم العالم، كما لو كان جوهراً أو كياناً متموضعاً، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يشوه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذات جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإبستمولوجية "العارفة"، المنعزلة، التي تدرك وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، (كما فعل ديكارت)، بل إن الإنسان يدرك العالم إدراكاً أولياً بخبراته واهتماماته المباشرة، فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية "الذات والموضوع"[54] التي سادت - بتأثير من ديكارت - التراث الفلسفي حتى الوقت الحاضر، وحرّر كذلك الذات من عزلتها ووحدانيتها في العالم، هذا العقلاني المادي - الإستناري - الذي جعل من الإنسان ذات عارفة منفصلة عن الواقع، وتحول العالم إلى موضوع يعرف ويحوصل.

على الرغم من حديث هيدجر عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، فإنه يتحدث في واقع الأمر عن العلاقة العضوية الكمونية حيث تصبح الذات كامنة تماماً في الموضوع. وعلى الرغم من محاولة هيدجر (M. Heiddger) في المحافظة على المسافة بين

(53) نفس المرجع السابق. ص 36.

(54) نفس المرجع السابق. ص 38.

الذات والموضوع، فإننا نجد أنه يذهب في نهاية الأمر إلى الإعتراف بأن الذات والوجود هما نفس الشيء[55].

وعليه يرى هيدجر أن نتسائل عن خصائص هذا السقوط؟

الإنسان بسقوطه في هذا العالم يتميز بملامح رئيسه هي:

الإغراء، الطمأنية الظاهرية، مغايرة الذات، والموحل.

والإغراء أبرز هذه الملامح، لأن السقوط معناه أن يغرى الإنسان بالوجود السهل، وجود الناس، ورفض الذات، والولوع بالثرثرة، والتطفل، والإشتراك المعنوي[56]ولا يهتم المرء في الثرثرة بالموضوع الذي يجري الكلام حوله، بل يهتم بما يقوله الآخرين عن هذا الموضوع. والتطفل يرتبط بالكسل، وانعدام الفعل. فحينما يكف المرء عن الفعل يتجلى التأمل ومعه التطفل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار في المعرفة. أما الاشتراك المعنوي (في المعاني)، فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين. لقد وضعنا أنفسنا لا تجاه الأشياء بل تجاه بعضنا البعض، هناك لا نستطيع أن نميز ما رؤي على الوجه الصحيح، وما لم ير كذلك[57].

أما الخاصية الثانية للسقوط - الطمأنية الظاهرية - فتنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين. فأشاع كذلك الطمأنية في نفوسنا، لكنها طمأنية ظاهرية فحسب، لا ترضي ولا تقنع.

وفيما يخص الخاصية الثالثة فهي مغايرة الذات الناجمة عن توافقها مع العالم. إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير،

(55) نفس المرجع السابق. ص 38.

(56) المرجع رقم (14). ص 58.

(57) المرجع رقم (4) ص 604.

وبذلك فقدت إمكانياتها الصحيحة. لقد تخلّت عن شخصيتها الحقيقية[58].

أخيراً يبقى لهذا السقوط في هذا العالم ميزة أخرى وهي الموحل، الذي يعني الانغراس في وحل الآخرين[59].

إن الوجود الإنساني الذي يتدارك أو يتعقل وجوده في العالم يكون مرفوقاً بالوعي. غير أن هذا الوعي لا يحمل الطمأنية وإنما الخوف والقلق، فالإنسان سقط في عالم لم يختره، هو محاط بأشياء يدخل في سياقها وتحولاتها، وهو محاصر بآخرين، يغدوا منهم وفيهم وبهم، بل يغدوا نسخة لهم، يتمثل فكرهم، ويسلك سلوكهم، ومن خلال الموضوعات التي يجاورها ويرتبط بها فيصبح الإنسان الموجود أكثر اقتراباً من وجوده وأكثر قلقاً[60].

إن الإنسان بإعتباره موجوداً في العالم، يتخد من كل شيء فيه أداة له، ويعيش مع الآخرين فيشعر بوطأتهم، فحين يسقط في الوجود الزائف يتوارى القلق، وراء الإنشغال بالحياة اليومية ومطالبها المعتادة التافهة. عندئد يعيش الإنسان كالآلة، يفكر ويسلك ويتصرف، لا كالإنسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة وإنما كشخص خاضع للشعور العلمي الموضوعي، أو للوعي الإجتماعي، وما يتضمن من التفاهات التي يهتم بها عامة الناس، بحيث يفضي به هذا الإنشغال إلى الإنغماس في الحياة اليومية وبحوادثها، وفي ثرثرة الناس عنها، وتنقطع بالتالي كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل وذلك عندما يتعدى الإنسان ذاته،

---

(58) المرجع رقم (4) ص 604.

(59) المرجع رقم (4) ص 604.

(60) Denis Huisman. Dictionnaire des philosophes. Tome: A - J. presses Universitaires de France (P.U.F) Octobre 1984. Page 1165.

فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف.

تلك الحياة التي يصفها "هيدجر" بحالة السقوط - Verfallen - ليست هذه الحياة الوحيدة التي يستطيع أن يعيشها الإنسان.

فالإنسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التي تتمثل في عامية الحياة اليومية وثرثرتها، والتباسها وذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده في العالم، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت. فالوجود في نظر هيدجر هو مشروع للموت، فهو - الموت - يشكل التهديد الأكثر حضوراً لوجودي، كأنما الناس ولدت كباراً لكي تموت. إنه العدم الذي يسكن الكينونة بشكل مستمر (فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجاً للموت) ([61]).

أما العدم فمن جهة يعتبره هيدجر هو السلب ومن جهة ثانية هو شرط الوجود، وهو عنصر داخلاً أساساً في تركيب الوجود، وليس شيئاً مضافاً، أو مجرد تصور منفي لمعنى الوجود[62].

ليس الموت حادثاً يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه، لكن هل الموت هو نهاية للوجود؟ وأي وجود؟

يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ضائقة الموت، وكأن الموت يهمّ الناس ولايهمّ أحداً بالذات، مع أنه يموت وحده، لا يشاركه في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته، فيقوم بالموت بدل منه! والقلق من

(61) عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية. "هيدجر زعيم الوجودية". المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1980. ص 93.

(62) المرجع رقم (8). ص 31.

الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور، ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق. فبالرغم من أنني أرى الموضوعات بجانبي تموت أشياءاً وبشراً، فكلها لا تقدم دليلاً على كيفية موتي أنا. فموتي أنا حقيقة تخصني وحدي، ولأنها كذلك فهي دليل شخصانيتي أو فردانيتي التي تمنح وجودي تميزه الشخصي ونصبح بالتالي أقرب إلى الكينونة.

وعن طريق الشعور بالإثم من كونه يحيا حياةً يتخللها النقص، يتجسد لنا القلق الذي يكشف لنا عما يجري في العالم من خلق ولا معقولية، ويكشف له عن أنه ملقى في العالم دون عون أو نجدة ليدرك مصيره، ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعاً. ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومي، أو بمتابعته وانتمائه لجميع إمكانياته، أي لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه.

وجب علينا أن نتساءل بعد هذه الدراسة التحليلية كيف يمكن فهم الوجود من خلال تأسيسه للغة؟

لعل اللغة كما يعتبرها هيدجر من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له، بل إنها توجد قبل وجود الفرد الإنساني وهي طريقة إنفصال الإنسان عن الوجود ليشعر الإنسان بالدهشة تجاهه بل ويشعر بوجوده، على عكس الكائنات الأخرى، فالوجود بالنسبة لها كينونة وليس حضوراً، فهي كائنة في الوجود لا تعيشه. ولكن اللغة هي أيضاً أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين، ولكنها أداة ليست موصلة تماماً عما لا يمكن تسميته، ولذا فإن اللغة لا يمكن أن تمثل الواقع. ولعل هذا هو السبب الذي جعل هيدجر يحاول تطوير مصطلحاته الخاصة به. لقد أنتج بما يسمى "فقه اللغة" لأنه نحت كلمات جديدة ويلجأ للعب على الكلمات حتى

يفصح عن رؤيته الخاصة (كما فعل دريدا متأثراً به). ولقد اعتبر هيدجر أن لغة الشعر هي أكثر اللغات توصيلاً من اللغة العادية المستعملة يوميا[63] وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول فإنه يعبر عن عصره تاريخياً وتبعاً لهذا يعبر بطريقة بسيطة، مباشرة، عن روح الشعب بوصفه كلا بسيطاً وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته.

إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب، إن لم نقل إنه مرشده. إن في الشعر يتجلى وجود اللغة، واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الإتصال، وإنما هي أساساً ما يضمن إمكان الوجود في وسط إنفتاح الموجود[64] وعليه فإن المعنى هو الذي يؤسس للغة[65] والقول هو تحديد عيني للكلام، وبه يعبر عادة، وبدون لغة لن تكون الأشياء، وتعطينا القدرة على استدعائها. وبالتالي فاللغة هي التي تفتح لنا العالم لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود. وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في (معبد اللغة). وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً يعبر عن نفسه. إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه.

الحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير، وبالحوار نكون واحدا مترابطين في تركيباتنا الأساسية، أنا ما أقول، ونحن معا ما تعبر عنه كلماتنا.

---

(63) المرجع رقم (7). ص. 36.
(64) المرجع رقم (4). ص. 605.
(65) المرجع رقم (14). ص 31.

إن الآنية هي بالضرورة حوار. لأن وجودنا ديالكتيكي، المتعلق دائما بالآخرين الذين يكوّنون معا عالم الآنية[66]، إن الحوار يريد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض[67].

واللغة هي التي تؤسس كل ماهو كائن، من حيث هو كائن. أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً، يفتحنا على المعقولية الصحيحة. إذن اللغة تقول الوجود، كما أن القاضي يقول القانون. واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر بكلامه الحافل.

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية، إن هذا الكلام سقوط، وإنهيار، بالمعنى الأنطولوجي، لا بالمعنى النفسي لهذا اللفظ. إن الآنية وقد أسلمت إلى العلم، تضيع في الوجود - مع "Mitsein". ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب الإختلاط بالموجودات "Sein - bei". وهذه تجرّ بالضرورة إلى نوع من الاستعباد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها[68].

والتفسير الممكن، الذي نسوقه لولع هيدجر هذا باللغة وتحليل ألفاظها أنه - مثله في ذلك مثل المناطقة الوضعين في الفلسفة، وبيكاسو في الرسم، وجرترود شتاين في الأدب، وسترافنكي في الموسيقى - متأثراً من حيث لا يدري بالنزعة التكنولوجية التي تسود العصر الحاضر وهي نزعة تغلب الصنعة على الفن، والتعقيد على البساطة والوضوح. وبالطبع، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا في هذا العصر أمر مستحيل، ولكن الأمر

(66) المرجع رقم (14). ص 36.

(67) المرجع رقم (4). ص 604.

(68) المرجع رقم (4). ص 604.

الممكن والمعقول هو أن لا نتخذ من هذه الأشياء غايات في ذاتها، بل وسائل لتحقيق أهداف إنسانية معينة. فلو كان التحليل اللغوي أو تحليل الألفاظ أمراً فرضته النزعة التكنولوجيا في عصرنا الحاضر، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل، أو طرح مشاكل فلسفية. أما أن يتخذ غاية تلتمس في ذاتها، ولذاتها، وتنحصر فيه مهمة الفلسفة فهذا ما نرفضه[69].

إن اللغة وسيلة في يد الإنسان، يكتشف بها وجوده، ووجود العالم فهي أداة خلقها خلقاً، فعليه أن يكون سيداً عليها، لا أن يكون عبداً لها.

هيدجر وبعد بحثه عن وجود الموجودات الإنسانية، فوجود العالم، يصل في الأخير للبحث عن ماهية وجود الله أو العلة الأولى للموجودات.

لقد رفض هيدجر المعادلة الميتافيزيقية المتمثلة في: الله يساوي الوجود. هذا الرفض مستمد من تركيب الوجود نفسه، إذ الوجود ليس هو بذات ولاموضوع، ولا شخصاً، ولا شيئاً آخر، بل هو عند هيدجر - الوجود - إنفتاح محض، وعلاقة محضة: فخارج علاقته بالإنسان فهو لا شيء واللغة باعتبارها وسيلة إتصال مع الآخرين ومسكناً لهذا الوجود فإنها لا تستطيع التعبير بطريقة ثبوتية عمن وجود الله، أو عن هو الله؟ لكنها مع ذلك تستطيع أن تعبر عن ما ليس هو الله. إن الله ليس هو الوجود الأعلى أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات في نظر هيدجر، لأنه لو كان وجوده وجوداً محايثاً لباقي الموجودات، فإنه سيفقد قيمة ألوهيته، وبالتالي وجوده[70].

---

(69) المرجع رقم (8). ص ص 47 - 48.
(70) المرجع رقم (4). ص 609.

وعلى هذا الأساس، فالسؤال الذي يجب طرحه على هيدجر هو ما حقيقة وجود الله؟! وليبقى البحث عن هذا الوجود معلقاً، وهذه سمة من سمات فلسفة هيدجر، فهو الذي عودنا دائماً على طرح السؤال، وليس بالضرورة الإجابة عليه.

من خلال ما تقدم كله يتضح لنا أن هيدجر أرسى معالماً جديدة لرسم وجود إنساني جديد لم يعرف له الفكر الفلسفي مثيلاً.

إن الوجود الحقيقي عند "مارتن هيدجر" هو الذي يتجلى من خلال الكشف، معنى ذلك كلما امتلكنا الوجود، أصبحنا أكثر خفة، وهذا يشبه النور الذي من خلاله نكشف ملا يمكن أن يختفي، إنها الحقيقة. هذه الحقيقة هي جوهر الوجود، وهذا الوجود في دلالاته الأنطولوجية الميتافيزيقية، هو ما ستحاول التقنية أن تكشفه وتعريه، وتجعل منه أكثر إثارة.

وعليه وجب التسائل: هل كل تقنية هي كشف ونهاية للوجود، أم استمرار وتواصل له؟!

الفصل الثالث

التقنية وعلاقتها بالوجود

المبحث الأول

مفهوم التقنية في خطاب مارتن هيدجر الأنطولوجي

"كل حديث عن أسس الفكر المعاصر لايمكن أن يستهل في نظرنا إلّا بالوقوف عند أصل التقنية وتحديد ماهيتها".

Heidegger (M). La question de la technique. In Essais et confrences trad: André Preau et préfacé par: Jean Beaufret. Gallimard 1995.P 58.

لقد سبق وأن فسر "هيدجر" مفهوم الوجود سواءً كان إنسانياً أو غير ذلك من خلال البحث في بناء لنزعة إنسانية، أو حتى من أجل قيام وإحياء مشروعية العودة واستحضار لقيم عصره والتي تبدو وكأنها كانت غائبة وبعيدة كل البعد، وذلك من خلال مجموعة من المفاهيم المستعملة كالقلق، الموت، العدم، الخوف، الهم، والكآبة... وكأن "هيدجر" كان يعيش وفق مفهوم الآخر. فالوجود الذي فكر فيه كان يريد أن يتجاوز الفلسفة الميتافيزيقية التي فكر فيها فلاسفة أثينا، وذلك تجاوباً مع الواقع الفكري العلمي والاجتماعي الذي كان يفكر فيه.

بيد أن هذا التأمل أو التفكير كان محاولة لاسترجاع مجموعة من العناصر الغائبة في إطار تقدم ملموس وواقع علمي لا كالذي عهدناه سابقاً، وإنما عالم خرق القاعدة الإنسانية وخرج عن المألوف بفضل التقنية التي أصبحت تسيطر عليه، والتي وجد فيها الإنسان الجديد متعة في التعامل معها، فطبقها لأغراضه الخاصة، مستغلاً إياها سواءً للبناء والتشييد، أو للهدم والتخريب.

وقد نجد "مارتن هيدجر" الفيلسوف المعاصر لآخر ما وصلت إليه التقنية من تطورات علمية، يقف موقفاً نقدياً تجاه هذه الإكتشافات والإختراعات معتبراً إياها عائقاً يهدد الوجود الإنساني: أي هذا "الدازاين" في حاضره ومستقبله، وفي الوقت نفسه هي إكتشاف وحافز وإثارة، بإمكانها أن تقدم للبشرية الكثير من الخيرات.

ومن هذا كيف سيعرف "هيدجر" التقنية؟ ما ماهيتها؟ ما جوهرها؟ وما دلالاتها الكبرى؟ ما أفقها وما تجلياتها؟ وبالأحرى

في ماذا تفيد التقنية؟ هل هي واقع محتوم؟ وهل يوجد هناك عالم منظم تقنياً قد ترك مكانة للمبادرة الفردية؟

وبعد هذا كله هل جذور التقنية موجودة فيما نتمناه، أم موجودة فيما نحتاجه؟

تعتبر التقنية جزءًا من عبقرية المجتمع الإنساني، فهي على خلاف الأجهزة والمعدات لا تستورد ولكنها تنشأ وتتطور متأصلة في المجتمع الذي يمدها بالقوة اللازمة. فالطاقة مثلاً في مختلف أشكالها قابلة للتفاوض والتبادل وصالحة للنقل والتحويل، ولكن ليس الأمر كذلك أبداً فيما يخص التقنية. فالعلم ينتقل ولكن التقنية لا تنقل أبداً من مجتمع إلى مجتمع آخر. إذ أنها تطبيق للمعلومات بفضل عمل متواصل لإنجاز مشاريع معينة: أي هي المهارة. فمنذ العصور الأولى صنع الإنسان القوس والرمح وفي العصر الحديث صنع القنبلة الذرية، وأن الذي اخترع القوس والرمح لا يعلم شيئاً عن الخلايا التي يتركب منها الخشب والجلد، المستعملين في القوس ولا يعلم ما لذي يجعل الخشب مرنا وصلبا، وما الذي جعل الجلد متمعطاً وقوياً.

إن التجربة اليومية الناتجة عن العمل المتواصل هي التي مكنت الإنسان معلومات بدون علم عن هذه الخاصيات، وكذلك لانعلم اليوم سوى الشيء القليل النادر عن المجال النووي والذرة وأصل الطاقة الكامنة فيها، والتي تسمى بالطاقة النووية الذرية ورغماً عن جهلنا هذا فإننا قد اكتسبنا معلومات بفضل علمنا اليومي المتواصل، وأدى بنا هذا إلى صنع أشياء وأدوات تقنية في غاية الانسجام، وهكذا يكون قوام التقنية العمل.

لقد كان العلم دائماً يهدف إلى إعلاء لمنزلة الإنسان وترقية

لنفسه، في حين أن التقنية تختلف عن ذلك تماماً، لأن الإنسان يستطيع أن يوجهها إما إلى الخير، أي لعملية البناء والتشييد، أو إلى الخراب والتدمير الذي هو مبدأ الشر[1] فلقد كان العالم الأوروبي مروراً بالعصر الحديث، إلى غاية مطلع العصر المعاصر يعتمد على علم الميكانيكا، وكان النموذج الآلي من أهم نماذج المعرفة: أي أننا نستطيع فهم الظواهر على أفضل نحو إذا استطعنا أن ننظمها في نسق تكون فيه كل منها مؤدية إلى الأخرى بطريقة آلية خاصة. بل أصبح الكون كله في نظر فلاسفة العصر الحديث والمعاصر تسير في عملها بانتظام الساعة الدقيقة[2].

إن كلمة التقنية إنطلاقاً من تطور علم الميكانيكا لم تكن تعني كما يعتقد كثير من الناس مجموعة من التطورات والوسائل العلمية المتقدمة، والتي جعلت جميعهم يظنون أن العالم لم يكتشف التقنية إلا في عصر قريب وأن التقنية هي التي قدمت الآن بما يسمى التكنولوجيا، أي ما احتوت من مخترعات حديثة راقية، والتي غيرت معالم الحياة البشرية في العصر المعاصر، وخاصة في القرن العشرين.

وهذا مايشير إليه مارتن هيدجر حيث يفضل العودة إلى المفهوم في حد ذاته، أي العودة إلى جوهر التقنية وليس إلى التقنية حيث يقول: "فيما يلي نحن نسأل عن موضوع التقنية والسؤال يعني العمل على طريق معين واتباعه شيء ضروري، ولهذا من المهم أن نفكر أولاً في الطريق ولا نتمسك في الفرضيات

(1) بشير تركي، لله العلم، الطبعة الأولى سنة 1979. بدون دار النشر. ص - ص 21 - 22 - 23.

(2) د. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. طبعة 1985. ص 205.

والتسميات الخاصة. . . التقنية ليست نفس الشيء في حد ذاتها مع جوهر التقنية "[3] وهذا معناه أن هيدجر يحبد العودة إلى اللفظ في حد ذاته، أما الظاهرة نفسها فهي قديمة قدم الإنسان.

فمن الخطأ إذن أن نربط بين التقنية وبين المخترعات الحديثة، يضيف "هيدجر" قائلاً لأن هذه المختراعات لا تعدو أن تكون آخر المراحل في تطور طويل بدأ منذ فجر الوعي البشري.

ففي محاولتنا لترسيخ مفهوم واسع كهذا للتقنية، فإننا لا نأمن الوقوع في الخطأ نفسه الذي ارتكبه النقاد حينما اعتبروا التقنية أسلوب أو حتى براعة فنية. وطالما أن كل أمر هو أسلوب، فتكون بالتالي جميع أعمال الإنسان تقنية.

وقد نتجنب صعوبة جمع الكثير من الأوصاف للتقنية، إن نحن اعتبرناها ذات خصائص معينة. فالتقنية وسيلة منظمة، غير عفوية، للتأثر في البيئة المادية والإجتماعية، وهي جديرة على تعريف نفسها بنفسها، والوصول إلى الآخرين[4] وبالأحرى إن نحن جمعنا بين هذه العناصر كلها يضيف هيدجر قائلاً: نستطيع أن نعرف التقنية "بأنها تلك الإنتاج الفني والعقلي، واليدوي لمجموعة من الوسائل التي تستخدم لأغراض عملية تطبيقية، والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه، وقدراته، ومن أجل تلبية تلك الحاجات التي تظهر في إطار ظروفه الإجتماعية، ومرحلته التاريخية الخاصة"[5].

(3) Martin Heiddegger. La question de la technique, essais et Conférence. Traduit de l'allemend par André Préau et préfacé par Jean Beaufret: Gallimard 1995. P 9.

(4) فكتور فراكس. الإنسان التقني. ت. إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت. لبنان. بدون طبعة. ص 23.

(5) المرجع رقم 02. ص 186.

ثمة ملاحظة هامة يجب الإشارة إليها وذلك حتى يتسنى لنا الفهم الجيد لمفهوم التقنية الذي سوف يستعلمه "هيدجر" كدلالة لها معنى فلسفي، وهذه الإشارة في إلزامية التعرف على الفرق الكامن بين مفهوم التقنية كأداة إجرائية، ولفظة التكنولوجيا التي يمكن أن تحدد كانعكاس على التقنيات، فهمت وصف التاريخ والفلسفة لتقنيات التصورات، ولأشكال العمليات التقنية. فالتحويل والإصلاح في التقنية يمكن أن يحدد كأن يكون تطبيقاً يدعم على أنظمة غير منسقة، أكثر التماساً هي تصور مباشر للواقع الذي يتأمل التجربة[6].

ونظراً إلى التركيب اللفظي الخاص لمفهوم كلمة التكنولوجيا الذي ينتهي نهاية تدل على علم، فإن البعض يفضلون استخدام هذا اللفظ بمعنى علم التطبيقات العملية، أي دراستها دراسة منظمة، بينما التطبيقات نفسها هي التقنية، وهذا الاستخدام مشروع، ولكن الأكثر منه شيوعاً هو استخدام لفظة التكنولوجيا للتعبير عن عملية الإنتاج التقني نفسه، بالإضافة إلى تعبيرها عن العلم الذي يدرس هذه العملية، وهو علم لم يظهر إلا حديثاً[7].

فمن المعلوم أن الإنسان حيوان تقني، والتبدل التقني هو العامل الأول في التطور البشري. وهذا أسلوب آخر للقول بأن الإنسان حيوان ثقافي فللحيوانات الأخرى تقنيات ولها شكل أساسي من أشكال الثقافة، فالطيور تبني أعشاشها، والجردان تعلم صغارها على تجنب السموم الجديدة التي يصنعها الإنسان، ولكن الآلات والثقافات بالنسبة للإنسان وحده، هي العناصر الرئيسية في وجوده.

(6) Jacques Perrin. Les transferts de technologie Editions la découverte. Paris. 1983. P 25.

(7) المرجع رقم 02. ص 186.

فليس غير الإنسان قد تطور ثقافياً إلى الحد الذي يتمكن من تعديل بيئته ونمط حياته البيولوجية والطبيعة باعتباره كائن حي.

وعلى كل إذا قلنا بأن التبدل التقني هو العنصر الرئيسي الذي يحدد وجود الإنسان، فإن "هيدجر" يعترف بأن التقنية ليست هي العنصر المستقل في حضارة البشر، فالتقنية اكتشفها الإنسان، واستعملها حيث يقول في هذا الصدد - "هيدجر"-: "ما هي التقنية الحديثة؟ هي أيضاً كشف عندما نركز جيداً ونتأمل بنظرتنا في هذا الإكتشاف الأساسي أو الخط الجديد، يتبين لنا ماهو حديث، مما هو أصيل في هذه التقنية. . . "[8].

إذن فكل إكتشاف يعد حافزاً والإيثارة هي ما يسميها "مارتن" بميلاد التقنية، وكل ما كان الإنسان يستعين به للقيام بأعماله، بالإضافة إلى أعضائه وقواه الجسمية يستحق أن يسمى تقنياً أو بمحفزات القدرات التكنولوجية. ولكن من علاقة هذه الوسائل التي يضيفها الإنسان إلى جسمه لكي تساعده على إنجاز أعماله بالجسم البشري ذاته؟ إنها قطعاً إمتداداً له، ولكن بأي معنى تعد إمتداد له؟ هل هي مناظرة لهذا الجسم، أم هي مكملة له؟

لا جدال في أن الوسائل التي يستعين بها الإنسان في أداء عمله تكمل ما لديه من قدرات. فالفأس لا تماثل اليد أو الذراع البشرية، ولكنها تكملها، وتساعدها على أداء عملها بمزيد من الكفاءة. والعجلة بعيدة كل البعد في شكلها وطابعها العام عن أرجل الإنسان، ولكنها تحل محل هذه الأرجل في الإنتقال من مكان إلى آخر، وتحقق هذا الهدف بمزيد من الفعالية. والنار لا نظير لها عند الإنسان أصلاً، ولكنها بدورها تعين على أداء أعمال يعجز عن

(8) المرجع رقم 03. ص 20.

آدائها بقواه الجسمية وحدها. وهكذا تصل إلى عصر آخر في معنى التقنية، إنها الوسائل التي يستعين بها الإنسان لتكملة ماينقصه من القوى والقدرات، أي لتحقيق أي مشروع كان.

وما دمنا قد تحدثنا عن تكملة النقص في قدرات الإنسان الذي يهدد الموت وجوده من لحظة إلى أخرى، فمن الواجب أن ننبه أن هذا النقص يتغير في طبيعته، ومداه تبعاً لظروف كل عصر، ومعنى ذلك أن العامل الاجتماعي له دور في تحديد مستوى كل تقنية مطلوبة(9) وأوضح دليل على ذلك هو أنه في العصور التي لم تكن فيها الآلات الميكانيكية ضرورية، نظراً إلى وجود قوة عمل العبيد أو الأرقاء الذين كانوا يقومون بدور "الآلات البشرية" فلم تظهر بذلك تقنية لما يعرف اليوم بتكنولوجيا الالات. مع أن المعرفة العلمية في ذلك العصر كانت موجودة، أو أقل ما يمكن أن يقال فيها أنها كانت قادرة على توصيل الإنسان إلى صنع بعض أنواع الآلات على الأقل "فأرخميدس" العالم اليوناني المشهور، قد صنع بعض أنواع الآلات التي تسير بطريقة أوتوماتيكية، ولكنه كان يعاملها على أساس أنها ألعاب يلهوبها الإنسان وفقط، بل كان يخجل من الإشارة إليها في أبحاثه لأن ظروف المجتمع في العصر الذي كان يعيش فيه لم تكن تتطلب وجود الآلات.

لقد أكد "هيدجر" أنه في العصر الذي احتاج فيه الإنسان إلى آلة في ميدان العمل، ظهرت الآلة بالفعل. ورب قائل حين قال: "بأن الحاجة أم الإختراع" وهذا يدل أن هناك فعلاً إرتباطاً وثيقاً بين مستوى التقنية في أي عصر، وبين حاجات المجتمع. وهذا الإكتشاف لا يظهر إلا إذا كانت الظروف الإجتماعية، الفكرية،

(9) المرجع رقم 02. ص 185.

العلمية، والاقتصادية... متوفرة، ومهيأة لاكتشافه، لظهوره، وحتى لاختراعه.

إن هذا الكشف أو الاكتشاف على حد تعبيره، ظهر ليسد نقصاً كان يشعر به المجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره[10] وهكذا برزت التقنية كحضارة جديدة، وظهر بذلك النوع الجديد من الإنسان، والإنسان التقني من المجتمع الصناعي[11].

هي إذن قصة الإنسان العصري كما غدا اليوم، وكما هو الآن، ويتساءل "هيدجر" في الكثير من المرات، عن العلاقة التي تكمن بين التقنية والعلم في تطورها مع حضارة الشعوب، فهل يعد العلم واحداً من العوامل التي تحدد حاجات المجتمع؟

إن المجتمع كان في حاجة إلى تقنية معينة لكي يحل بها مشكلة سواءً تعلّقت بالزراعة، أو بحرفة يدوية، أو بصناعة ما...، ولكن "هيدجر" لا يتوقف عند هذا الحد، بل يضيف متسائلاً: هل يدخل العلم دائماً ضمن العناصر التي تتحكم في تحديد هذه المشكلة وفي توجيه التقنية إلى حلها؟ وبعبارة أوضح: هل كان العلم مرتبط بالتقنية في جميع عصورها؟

يؤكد "هيدجر" على أن أبسط نظرة يلقيها المرء على التطور التقني للإنسان عبر العصور المختلفة تقنعه بأن الإتصال الوثيق بين العلم والتقنية ظاهرة حديثة العهد، وإذا كنا قد ذكرنا من قبل أن التقنة ظاهرة موغلة في القدم، وأنها تمتد بقدر ما يمتد تاريخ الإنسان، فينبغي أن ندرك أنها كانت طوال الجزء الأكبر من هذا التاريخ تسير على نحو مستقل عن العلم، وتتطور دون أن تكون

(10) المرجع رقم 02. ص 186.

(11) المرجع رقم 04. ص 39.

معتمدة على العلم، - وهيدجر يتبنى هذا الموقف بصريح العبارة[12] - فمثلاً كل ما توصل إليه الإنسان من إكتشافات وإختراعات تقنية قد تحققت بمعزل عن العلم، أي لم تكن تدين للعلم بشيء، فالذين قاموا بها لم يكونوا علماء، ولم يكونوا قد درسوا نظريات علمية معينة، ثم طبقوها فأتاح لهم تطبيقها التوصل إلى اختراع جديد بل كانوا كل هؤلاء صناع مهرة، توارثوا خبراتهم جيلاً بعد جيل وأضافوا لها من تجاربهم الخاصة فتطورت صناعتهم ببطئ شديد، مما جعل الإنتقال من عصر إلى عصر يستغرق آلاف السنين.

وينطبق الحديث هنا عن العصر اليوناني القديم الذي طورت فيه التقنية في بعض الميادين، ولكنها ظلت منفصلة عن العلم، بل أن هذا الإنفصال قد ازداد حدة نظراً إلى ذلك الفهم الخاص للعلم، الذي كان اليونانيون يتمسكون به، وهو أن العلم جهد نظري يستهدف إرضاء حب الإستطلاع لدى العقل الإنساني، ولا يتجه إلى تحقيق أية أغراض عملية.

لقد أكد "هيدجر" أنه حتى في العصور الوسطى والحديثة، قد شاهدت كشوفات تقنية هامة لم تكن مبنية على أساس علمي كاختراع البارود الذي كان له دور حاسم في الحروب، والطباعة التي غيرت مجرى التاريخ العلمي والثقافي[13].

أما في هذا العصر فإن الحضارة عندما تطلبت ظهور إنسان تقني صناعي، علمي مفكر، ومطبق عملي...، ظهر هذا الإنسان

---

(12) المرجع رقم 02. ص 187.

(13) José Médina et Claude Morali et André Senik, la philosophie comme débat entre les textes, Magmard. Janvier 1986. P 289.

فعلاً، بمجموعة من الأفكار التي قد لا تتطابق مع الواقع نسبة إلى الأحداث التي كان يعيشها، لكن استطاع فعلاً أن يتجاوزها، وفرض ما كان يدور في مخيلته، وسحق جزئياً الأفكار البالية التي كانت سابقة لوجوده، فهو إذن غيّر جزءًا من كليانيته، إن لم نقل كلاً من وجوده وبالتالي فقد أثرت فعلاً هذه التقنية في هذا الوجود.

وعليه ما العلاقة التي حكمت وسوف تحكم هذا الوجود بتلك التقنية؟ وهل فعلاً الوجود هو الذي أنتج التقنية؟! أم التقنية هي التي أثرت في هذا الوجود؟..

كل هذا سوف نتطرق إليه في مبحث علاقة الوجود بالتقنية، فما هي هذه الأسس التي تحكم هذه الثنائية عند هيدجر؟! وإلى أي رأي سوف ينتمي؟ إلى النزعة المناهظة والمعادية للتقنية؟ أم إلى أصحاب النظرية التفاؤلية، والتي تشجع التقنية في كل حين؟!...

المبحث الثاني

علاقة الوجود بالتقنية

"التقنية تريد أن تجعل الوجود في انتظام، هذا في حيث أن هذه الكيفية في التنظيم هي التي تسوي في انسجام الانتاج ووحدته بين كل المستويات، أي بين كل المراتب".

Heidegger (M). Chemins qui ne mènent nulle part. Trd: Brakmeir. Gallimard. 1992. P 354.

الإنسان في رأي الوجوديين يقف على مدخل عصر جديد فالإنسان كما قالوا يمسك أو يوشك أن يحكم بزمام قوة جديدة يسيطر بها على نفسه، وعلى بيئته، تلك القوة التي لن تلبث أن تحول شكل الوجود الإنساني بجميع معانيه تحويلاً جذرياً وشاملاً، على أننا قبل الجزم بتقبل حقيقة فكر هذه الثورة الوجودية، أو حتى قبل نفيها، ينبغي علينا أن نكون أكثر تحديداً في بحث التغيرات التي تجعل التقنية منها أمراً ممكناً، وهي تغيرات تهدد بزوال الحضارة الكلاسيكية القديمة، المألوفة العهد، والإعلان عن بداية ظهور لحضارة جديدة لا كما عهدناها سابقاً. إنه بكل بساطة الإعلان عن حلول إنسان جديد.

فترى من يكون هذا الإنسان الجديد؟ وما هي الحضارة التقنية التي سعى إلى تشييدها؟ وما أهم التغيرات الملمة بعلاقة هذا الكائن البشري ببيئته التي لن تلبث أن تعدل في أوضاعه وتسلك مسلكاً جديداً للتطور الإنساني؟ وما هي التغيرات الواقعة في المجتمع التي تنبئ بنهاية الحضارة الصناعية وبداية حضارة الإتصال والإعلام الآلي. . .؟؟!.

وبعد هذا وذاك، كيف سيقيم "هيدجر" هذه التقنية في علاقتها بالوجود ولما يقر بأنها انكشاف لصبر أغوار الوجود أحياناً وهي سبب لتطور الفرد، وإزدهار الإنسانية. . .، وفي الوقت نفسه يعيد الكرة، فيقول: هي قناع تحد من حرية الإنسان، وهي كذلك سبب من بين مجموعة الأسباب التي تعدم الدازاين؟!.

فيما نحاول الرد على هذه الأسئلة، لنجرب أولاً استطلاع رأي أولئك المتقدمين على فلسفة "هيدجر".

لقد أعلن "أفلاطون" في غابر العصور أن التقنية، أو المهارة العملية، فن إلهي وطبيعي معاً[14] لكن هذه النظرة سرعان ما تغيرت بتغير المعطيات الجديدة، فمثلاً في العصر الأروبي الوسيط أعتبر أن مصدر التقنية هو العمل، الذي ما زال معناه لحد الساعة، يضرب رنينا مفاده أنه دائماً يبقى مصحوباً بفكرة العذاب والألام، وكذا الإنخلاع... إلى العصر الحديث الذي استلزم أن يكون فيه الإنسان صناعياً، ميكانيكياً أكثر مما كان عليه من قبل، وحلولاً بالفكر المعاصر أين سوف تقترن التقنية الجديدة بطرح لعدة إشكاليات فلسفية لم يعهدها من قبل، وإن كانت تختلف في طرحها عن ما ألفناه سابقاً، أين ستظهر وبشكل مكثف عدة إتجاهات ومذاهب فلسفية ستحاول أن تطرح على الإنسان التقني الجديد إذ ما كانت تقنيته تفيد مشروعه كإنسان أم لا؟

لكن لماذا بهذه الصورة، وبهذا الإلحاح؟ بكل بساطة يجيب المتنبئون الوجوديون أن الإنسان أصبح اليوم يدنو نحو حضارة الأنترنت والإعلام الآلي...، وفي الوقت نفسه نحو حضارة التدمير بصناعته للقنبلة الذرية والعمل نحو التسلح أكثر...، وهنا ستتغير حياته وتفاصيله اليومية كما هي إجتماعية وذلك كما كانت عليه، والعمل من أجل توقع تبدلات جوهرية في علاقة الإنسان بكيانه، ووجوده وعلاقته بالكون[15].

إن للعالمية تاريخاً، وإن الفكر أصبح ولأول مرة بفضل سيادة التقنية فكراً كونياً Planétaire، وهذا لا لإفتراض كونية ميتافيزيقية

(14) جان ماري أوزياس: الفلسفة والتقنيات. ترجمة. د. عادل العوّا. منشورات عويدات. بيروت. باريس. الطبعة الثانية. 1983م. ص 195.

(15) فكتور فركس. الإنسان التقني. ترجمة إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت بدون طبعة. ص 50.

وفكر شمولي، وإنما للتغيير الذي لحق مفهوم الوجود ذاته بفضله إكتساح التقنية، أصبح تبعاً لذلك مفهوم العالم بل ومفهوم الفكر.

سيغدو الفكر الكوني هنا العالم وقد سادته التقنية، شريطة أن نأخذ التقنية في معناها القوي من حيث إنها إكتمال للميتافيزيقا كما بين "هيدجر" في مسألة التقنية. والظاهر أن علينا أن نتوقف منذ الآن عند هذه النقطة بشيء من التطويل، لا لتعزيز رأينا فحسب، وإنما تمهيداً لبحثنا الذي يتوخى بالضبط الوقوف عند أصول ذلك الفكر وتحديد ماهية التقنية ومجاوزة الميتافيزيقا.

فما الذي يميز الفكر الكوني؟ ما الذي يميز الوجود وقد اكتسحته التقنية؟ هل اكتساح التقنية هو مجرد تطور لعلاقة الإنسان بالطبيعة تولد عن تراكمات تاريخية، لم تحدث أية قطيعة على ما سبقها، أم أنه إنقلاب أنطولوجي، لحق الوجود ذاته وعينه كإرادة القوة، فبدا مفهوم الحقيقة، وغير علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة هذا بالوجود؟

الظاهر أن نقف مضطرين عند الأسس والرجوع إلى أصول الفكر الغربي، فالنقطة الأساسية في التيخني لم تكن لتكمن نهائياً في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الأدوات، وإنما في الإنكشاف. التيخني جزءاً من البوييسيس. إنها إنتاج، لكنها ليست كذلك بمعنى الصنع، وإنما بمعنى الإنكشاف[16] وإذا كانت التقنية الحديثة هي كذلك انكشاف إلا أن الإنكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة تحريض عن طريقه تضل الطبيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم[17].

(16) Heidegger. "La question de la technique". In Essai et conférences. Gallimard. P 58.

(17) Heidegger. OP. cité. P 18.

الإنكشاف يتعلق هنا بالطبيعة، ولكن لا بالطبيعة بمعناه الأصلي أي كإنفتاح وفيزيس، وإنما بالطبيعة كأهم مستولى للطاقة. وإنسان عصر التقنية مدعوا إلى هذا الكشف. وسلوكه هذا يمثل أولاً في ظهور العلم الحديث، العلم المضبوط للطبيعة. إن شكل التمثل الخاص بهذا العالم يطارد الطبيعة وينظر إليها على أنها مركب من القوى قابل للحساب الرياضي. ليست الفيزياء الحديثة، التي هي علم تلك الطبيعة، فيزياء تجريبية لأنها "تطبق" على الطبيعة آلات من أجل فحصها وتمحيصها. ربما كان عكس ذلك هو الصحيح. فلأن الفيزياء، مسبقاً وكنظرية خاصة، تجبر الطبيعة كي تظهر مركباً من القوى قابلة للحساب الرياضي أم كان للتجريب أن يمحصها. ذلك أن الآلية بمعناها الحديث، ليست مجرد تطبيق لعلوم الطبيعة، إننا لا نفهمها كذلك إلا في إطار رؤية ميتافيزيقية تفصل النظر عن العمل، والمعرفة عن التطبيق. إن الآلية الحديثة شكل من أشكال الممارسة، وهي حلول لممارسة جديدة. فليس ماهية الآلية تحويلاً للآداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست كذلك إلا بمقدار ما فيها من رياضيات. الآلة آلة باطنياً، وإنطلاقا من الجدة النوعية للمعرفة المستخدمة لا خارجياً وكتطبيق للمعرفة بصفة عامة[18] المعرفة التي بفضلها إتخذت الممارسة شكلاً آلياً هي الرياضيات. إنها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية، وأصبحت الطبيعة تتكلم مثلثات ومربعات كما يقول "غاليليو".

يتعلق الأمر بمعرفة "تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها". إرادة المعرفة هنا إرادة القوة وتمكن. والمعرفة العلمية ذاتها لم

(18) Ibid. P 19.

تصح رياضية إلا بالارتباط مع هذا الصراع وبغية السيطرة. بهذا سيتغير مفهوم الإنكشاف، ويصبح "مجرد فعالية وتأثير"[19]، ويغدو البوييسيس صناعة وإنتاجاً صناعياً.

وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم فإن الإنسان ذاته يعشر في هذه الوحدة والإنسجام "ويمتد الموجود في غياب الإختلاف، ذلك الغياب الذي لا يضمن ويضبط إلا عن طريق الفعالية والتنظيم الذي يستجيب لمبدأ الإنتاجية، ورغم أن هذا المبدأ يظهر أنه يؤدي في نظام تراتبي، إلا أنه يقوم اساس على غياب كل تراتب، حيث إن مرمى الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحد"[20].

يتجلى مما سبق ان ما يتمخض عن مبدأ الإنتاجية هو غياب الإختلاف. وإن التقنية تسعى نحو التطابق والإنسجام وتهاب التنوع والاختلاف. التقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود. وما إنتشار الآلات ونمادج التنمية والتصاميم والمخططات، وتطور أدوات التواصل، واكتساح الإعلاميات لكل الحقول إلا شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من الكيفيات التي يختفي فيها الوجود اليوم ليظهر كمستودع. إنها الصورة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية. هو إذن إنقلاب أنطولوجي جعل الفكر الكوني معادلاً لعالم التقنية.[21]

لقد غيرت التقنية إذن من وجه الوجود، وجوهر التغيرات هو أن وسائل الإتصال، بالمعنى الأعم للإصطلاح، تحتل مكان العمل

---

(19) Ibid. P 20.

(20) Cf. Beaufret (V). "Le dialogue avec le marxisme et la question de la technique".in dialogue avec Heidegger. T. II. Editions de Minuit. 1973. P P 151 - 152.

(21) Heidegger. Essais, op. cité. P 45.

بصفتها القاعدة للنظام التقني. فالطاقة ما زالت تستثمر ولكنها بصورة متزايدة تستعمل لإيجاد حالات شعورية، ليس لتحريك أشياء مادية. وبالرغم من عدم وضوح الأمر لمن سبق فلسفة هيدجر، إلاّ أن من المؤكد أن عصر الميكانيكا قد تراجع إلى الوراء بصفة جد مذهلة ليحل مكانه الدماغ الإلكتروني (الكومبيوتر) وشعاع الليزر (أو الشعاع المكثف)، وهذا ليس مجرد تبدل في الشكل التقني أو مظاهره الطارئة، إنه أمر أساسي[22] أي بمعنى بقيت التقنية واحدة وإختلفت التسمية في حد ذاتها فقط.

إن هذه التغيرات السطحية في التقنية لها تأثير في النواحي الإقتصادية والإجتماعية والسياسية وكذا الثقافية من الحضارة، وهذه التغيرات تبدو جلية في جميع هذه النواحي، فالمجتمع في حاجة إلى تقنية لتسيير أمور الأسرة، والسياسي بحاجة إليها كذلك لتسيير شؤون الدولة... والحاجة إلى التقنية تعني في الوقت ذاته وجود تغيرات سريعة وجوهرية في علاقة الإنسان بطبيعته وبيئته: خطوات في اتجاهه لغزو الكون، والتحكم بعمليته البيولوجية والذهنية، وترابطه العلمي الوثيق مع الآلة، إنها المحاولة المتكررة لمحاولة محاكات للطبيعة محاولاً في ذلك تقليدها، فمثلاً لولا ملاحظته لخيوط العنكبوت المتشابكة لما استطاع اكتشاف ما يعرف اليوم بشبكة الأنترنت[23].

بالرغم مما وصل إليه الإنسان المعاصر، إلاّ أن بعض المحللين اعتبروا أن مثل هذه الأمور تبقى مجرد إمكانيات منعزلة

(22) Heidegger. "Le dépassement de la Métaphysique". In Essais, op. cité. PP. 112 - 113.

(23) أسس الفكر الفلسفي المعاصر. عبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر. المغرب. ط1. 1991. ص 02.

وعرضية، إنهم يتبينون أهميتها وجدتها فيما بينهم، وبين أنفسهم، وهذا ما تبناه "هيدجر" لاحقاً حين أثار في محضاراته المتعلقة "بمسألة التقنية" معتبراً هذه الأخيرة إنكشاف له علاقة وطيدة بالجودة، وبدازاين الإنسان.

- إذن فما هي هذه العلاقة وما هي نوعيتها؟!.

لقد سبق الذكر حين قلنا أن في هذا الوجود يتعامل الإنسان من خلال البيئة أو الطبيعة التي يحيا فيها مع مجموعة من الأشياء. فهي حافز من أجل الاحجب أو الإنكشاف.

"إن الإنكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة يتخذ سمة منادات، أي استفزاز وتحريض. لقد حدثت هذه المنادات عندما تحررت الطاقة المختفية في الطبيعة وما تم الحصول عليه بهذا الشكل ثم تحويله، وما تم تحويله تمت مراكمته وإختزانه، وما تمت مراكمته تّم توزيعه، وما تم توزيعه تم حفظه وإستهلاكه من جديد. إن الأفعال: حصل، حوّل، راكم ووزع، وخفض هي أنماط للإنكشاف، لكن هذا الإنكشاف لا يحدث بسهولة ولا يضيع في اللامحدود، بل إنه يكشف لذاته طرقه الخاصة، الملتوية لكيفيات متعددة، وهو يكشفها من حيث أنه يوجهها ويتحكم فيها. وهذا التوجه ذاته مضمون (ومؤمن ومؤكد) فالتوجه والصفات (للتوجه) هي السمات الرئيسية للإنكشاف، الذي يقوم بالتحريض"(24).

إذن اعتبر "هيدجر" هذا الانكشاف هو أساس الرابطة أو العلاقة التي تحكم بين الوجود والتقنية، فأين وكيف حدث الإنكشاف؟! هل هو من صنع أو فعل الإنسان الذي يمثل هذا

(24) M. Heidegger. Qu'est - ce qu'une chose? Traduit de l'allemand par Jean Roboul et Jacoues Tamimiaux. Gallimard. 1992. P 21.

الوجود أم أن التقنية هي التي صنعته؟!...

يقول هيدجر: "علينا أن نبحث عن الجواب بعيداً فمن الضروري فقط أن نلتقي وبدون سابق إعلام ذلك الذي طالب الإنسان دوماً في كلمة موجهة إليه، وبكيفية مؤكدة، بأنه لا يستطيع أن يكون إنساناً إن لم يكن هو الكائن الذي يوجه إليه مثل هذا الكلام...، فهكذا أينما فتح الإنسان عينه وأذنه وأينما تعاطى الفكر وأرتبط بغاية، أينما شكل وألف...، فإنه يجد نفسه منسقاً قبلياً داخل اللامحجوب..."[25].

وإذا حاولنا نحن قراءة هذا النص قراءة إبستيمية لمثل هذه الحجج والبراهين المستنبطة يتضح لنا ان الإكتشاف يحدث عن طريق الإنسان الذي يعتبر كعامل للبحث عنه وذلك في إطار الحقيقة، وذلك كما يقول هو نفسه: "حين يكشف الإنسان داخل الحقيقة، وبطريقته الخاصة ما هو حاضر، فإنه لا يقوم سوى بالإستجابة لنداء الحقيقة، حتى ولو تناقض مع هذا النداء. هكذا عندما يقتفي الإنسان الباحث أثر الطبيعة ويعتبرها كمجال لتمثلاته فإنه يكون حينئذ مطالباً مسبقاً من طرف نمط من الإنكشاف، والذي يحث الإنسان على التعامل مع الوجود وأي وجود؟ إنه دازاين الوجود الإنساني"[26]وبمعنى آخر إن هذا الإنسان الذي يحمل الإنكشاف لمجموعة من الحقائق - كالتقنية - هو في صدد البحث عن حقيقة غائبة في الدازاين نفسه: إنها الحقيقة البشرية الواعية، أي أن الإنسان حينما يقصد شيئاً معيناً يجب أن يمتلك وعياً

(25) المرجع رقم 02. ص 53.

(26) مارتن هيدجر. التقنية. الحقيقة. الوجود. ترجمة. محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة الأولى 1995م. ص 58.

قصدياً، واضعاً بذلك كل الأحكام المسبقة بين قوسين، على الطريقة الأبوخية. وهو بذلك يعمل على تأسيس لوعي مفاهيمي جديد، إنه البحث المستمر عن حقيقة الوجود.

حتى لا تختلط علينا الأمور، وتتعقد أكثر سوف نضطر إلى تبسيط أفكار "هيدجر" الفلسفية، والتي تبدو وكأنها بدأت تتعقد وتغمض نوعا ما...

لقد أدرك "هيدجر" فيلسوف ألمانيا النازية - كما يحلوا للبغض تسميته - أن التقنية الحديثة هي أيضاً وسيلة من أجل تحقيق غايات لهذا يرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية، فالإستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة.

ولهذا نحن دائماً نبحث لكي نتحكم في التقنية أكثر فأكثر، ونوجهها لصالح غايات (روحية) بمعنى أننا نريد أن نصبح سادة عليها[27].

هذه التقنية لو استطاع الإنسان التحكم فيها كما يلزم لأصبح كل فرد منا داع متحمس للثقافة المعاصرة، أين ستنمو أفكاره في بيئة إلكترونية ويجهز بأنها الحقيقة اللازمة للحياة الحديثة التي ستقرر سائر الحقائق[28]، إنها كذلك حياة أخرى عكس الحياة التي عاشها الإنسان في وجوده من قبل إنها تقنية ستغير من مجرى وجوده وبشروط متفق عليها، فلا هو يتعداها حتى يفقدها ولا هي تفلت من يديه حتى تثور عليه.

إنه أسلوب آخر للقول بأنها ستحول وجود الإنسان إلى حياة

---

(27) المرجع رقم 05. ص 61.

(28) المرجع رقم 05. ص 62.

جديدة، أرقى، وأفضل...

لكن ما الوجود الذي يقصده هيدجر؟ هل هو الوجود الداخلي أم الخارجي؟

من المتفق عليه أن في مثل هذه الفلسفات أو الخطابات الفكرية الفيلسوف الحقيقي، هو وحده الذي يستطيع أن يحدد من خلال ما وراء سطوره الإجابة على مثل هذه الأسئلة ولمحاولة التحديد أو التدقيق أكثر سنركز على تفكيك بنية هذا الخطاب من المعقد إلى البسيط.

إن الوجود الذي ستغيره التقنية هو حتماً الوجود الخارجي لأنه هو العامل البسيط الذي تتعامل معه منذ الأزل، وطبعاً هذا الوجود لا يخدم هذا الإنسان إلا بشيء زهيد.

لكن هل هذا ما كان هيدجر يقصده عندما طرح في مسألة التقنية المشكلة المتعلقة بالوجود؟

لقد أكد مجموعة من النقاد الذين تعرضوا لكتابات "هيدجر" أن أسلوبه يغلب عليه طابع التحذير أكثر مما كان عليه ترحيباً، ففي موقفه إتجاهها - التقنية - كان هيدجر مقتنع بوجود الأخطار المتربصة بالإنسان في حقبة يصبح فيها كل شيء تقنياً وتصبح التقنية قوة مستقلة تمام الإستقلال، ويصبح هو أداة في يد عدوته هذه. وبتضخيمه للوضع يخلق شعوراً باليأس عميقاً لا تجدي معه أي مقاومة.

وإن حدث وأن استقلت التقنية، وأصبحت قوة كامنة في ذاتها، فإن حتماً هذا الإنسان لاينتظر سوى النهاية، وهو الشيء الوحيد المتبقي له.

إذن، ومن هذا المنطلق بالذات سيبدأ هيدجر حديثه عن ماهية

هذه التقنية ومدى خطورتها على الوجود، كيف تعدمه؟ وكيف تجعله يعيش القلق؟ يرى هيدجر "أن ماهية التقنية تكمن، في الإستفسار الذي تشكل قوته جزءًا من المصير، يضع هذا الإستفسار الإنسان في كل مرة على طريق الإنكشاف، وبما أنه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدم باستمرار نحو هذه الإمكانية"...[29].

يلمح إذن - "هيدجر" - لمفهومه لمبادئ التقنية إلى التقدم، وبما أن الحياة هي تقدم في أشكالها، فإن هذا الفرد تنتظر التقنية منه التضحية بفردانيته، وهذا التقدم هو الذي ينبئ بالخطر، وإذا نحن تأملنا بعض هذه الملاحظات التي تشكل في أساسها تقدماً هداماً، فلا يستبعد أن نصرف النظر عنها، كما يصرفه الكثيرون عن أنباء تتعلق بأخطار الحرب الذرية، ولكن قدرة الحوادث المألوفة على استراع اهتمامنا عظيمة للغاية، ونحن نوجه اهتمامنا إليها معرضين عن الإحتمالات النادرة الوقوع، وهذا يمكن أن يمثل تسليماً بالقضاء والقدر.

إذن الأخطار التي ستعلق مصير الإنسان كثيرة لا عدّ لها ولا حصر، يمكن التنبؤ لها وبالرغم من ذلك فإن بعضها بدى وشيك الظهور، إن لم نقل أصبح مكرساً اليوم فعلاً. وهو ما يساند موقف هيدجر إتجاه التقنية وعلاقتها بالوجود، فتأويله بالأمس القريب أصبح اليوم أمام أعيننا أمر لا محالة منه سواءً بهذا المعنى أو بذلك، أبيناً أو كنا مكرهين في تقبل ذلك.

لقد استقلّت التقنية فعلاً من يد الإنسان وأصبحت قوة كامنة في ذاتها فماذا هناك؟ وما الشيء الذي حصل؟!.

إن ترصد مثل هذه الإشكالية من أجل تحليلها لا يتطلب

(29) المرجع رقم 05. ص 45.

مبحث أو مبحثين، وإنما يجب الوقوف عندها لأكثر من مرة، بل يستوقفنا الحديث فيها لكتابة أكثر من كذا فصل لماذا؟! لأن هنا يكمن سر الإشكالية، هي قصة الإنسان الذي فقد إنسانيته، وبكل بساطه فقد وجوده.

وحتى نختصر الحديث أكثر سنقتصر فقط بالإشارة إلى بعض الأخطار التي تهدد وجود الإنسان كمشروع من حين إلى آخر، فإذا كانت هذه التقنية بظهورها هي الجامعة الحديثة واللوجستيك، والكومبيوتر، وشبكة الإنترنت وغيرها كثير من الوسائل المتعصرنة فهي كذلك القنبلة الذرية التي تهدد وجود الإنسان الحديث[30] ولأن العالم بأسره يهدد أفراده بعضهم بعض، إنها حكاية مصير هذا الإنسان والمال الأخير، وهذا دافع بسيط لأن يتسلح الجميع، وطبعاً مفهوم التسلح اليوم لم يقتصر فقط على الأسلحة البسيطة وإنما منذ وعي "نيوتن" بمدى أهمية الفيزياء التطبيقية، وصولاً إلى "ألبير أنشتاين" ونظريته في "النسبية" بدأ الإهتمام وبشكل مذهل بتقنية الموت السريع، أو كما يسمى بتقنية الفيزياء الذرية.

ومما لا شك فيه إن أخطر المشكلات التي نجمت من جرّاء التقنية هي في حقيقة الأمر مآسي ومعانات تشكوا ويلاتها هذه الإنسانية والتي هي في صدد مواجهتها مواجهة أزلية. إنها إذن مسألة "مصيرية" بكل ماتحمله هذه الكلمة من معنى لأن من طبيعة الأسلحة الفتاكة ومن ميزاتها كذلك أنها قادرة على إفناء العالم كله وتدميره إن لم أقل مسحه من على وجه هذه البسيطة - حقيقة لا مجازا - في بضع لحضات[31] وبمعنى آخر: الإنسان الأخير أو

---

(30) المرجع رقم 02. ص 56.

(31) المرجع رقم 05. ص 72.

الحديث أكدت عبقريته التقنية البشرية في المجال العسكري أكثر مما أنتج في المجال المدني السلمي، إنه كما يؤكد "هيدجر" بناء لمشروعية الموت من خلال قوله "خلقنا أو وجدنا ناضجين من أجل الموت". إنه بلغة التقنية: الخطر الداهم وليد الإختراع القاتل أو المعدم.

إذن التقنية بعدما كانت وسيلة للتطور والإزدهار وأداة في يد العقل، لإعلاء الحياة...، أصبحت فجأة أداة تعمل من أجل الموت والخراب، وهو الإحتمال الذي تحقق بالفعل طول الجزء الأكبر من تاريخ البشرية...، لقد إنتهى عصر الإنسان المجتمع او الجماعة حل محله الإنسان الوحيد أو الفرد، وذلك لأن كل واحد أصبح يقلق، يخاف، ويعدم لوحده، حتى الموت إذا كانت في بعض الأحيان جماعية فهي تقتصر على الفرد وفقط.

ولكن الحديث هناك لا ينتهي عند نقطة التسلح وما آلت إليه البشرية من تحولات على مستوى الحياة ولكنه يتعدى الحوار ذلك كله، لأن التقنية لم تؤثر فقط على الوجود بتحديدها لكينونة هذا الإنسان بل وصلت إلى ذروة أين أصبح النقاش فيها يمس حتى الجانب البيولوجي ومشكلة الوراثة والتحكم في صفات الإنسان، ومشكلة الموارد الطبيعية ومحاولة السيطرة والإستيلاب أو ظهور بما يسمى الإستعمار المستفيد...، مما أسفر عن تغيير جوهري وجذري في بيئة الإنسان وتحد جديد للتقنية التي تحكمه.

ومن هذا الإطار بالذات سنحاول كشف الحقيقة التي حاول "هيدجر"(32) مراراً إخفائها، لأنه وكل من عاش تلك الحقبة أرادوا

(32) مارتن هيدجر. مبدأ العلة. ت/د نظير جاهل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط الثانية. سنة 1996م. ص 28.

أن يطليعوننا عليها ولكنهم صمتوا مرغمين عنهم، ولكن صمتهم هذا يبدو وكأنه كان يريد أن يتكلم أحياناً فمن خلال قرائتنا النقدية للمفاهيم الهيدجرية يتبين لنا وبصورة غير واضحة جداً أن هذا الفيلسوف عاش حقبة غاب فيها جوهر الحياة ألا وهي الحرية.

والمتفق عليه كذلك أن كل الدراسات الوجودية كرّست نفسها من أجل المطالبة لهذا الحق المنهوب ولم تقتصر فقط في أنحاء معينة من أوربا، بل إمتدت إلى غاية آسيا وإفريقيا، وحتى إلى القارة الأمركية، إنه إذن البحث عن الجوهرة الحياتية المفقودة، أو حتى هي محاولة الكشف عن سر الحياة. لكن لماذا ظهور مثل هذه الأنساق الفلسفية الشامخة؟ وما تفسير ذلك؟

الشيء المراد به من كل هذا ان عصر هيدجر والذي نمت أفكاره فيه غابت فيه كل قيم العصر وسلب منه لغز الحياة، والسبب في ذلك يرجع إلى التقنية في حد ذاتها، لأنها هي التي أمدت للإنسان كل القوة من أجل أن يتحكم في جميع البشر، وله الملك في أن يحد من حريتهم لأنهم سيعيشون في القلق، في الخوف، وفي الهلع والإضطراب، وكذا في العدم...، أي أنهم يحيون حياة الموت.

ولكن لحد الساعة لا تزال الأمور غامضة نوعاً ما، فماذا عن أزمة القيم التي يتحدث عنها "هيدجر" كثيراً؟(33) وما العلاقة التي تربط التقنية بالإنسان؟ وما هي الحدود التي تنتهي عندها التقنية؟ وما سر العلاقة التي تحكم التقنية بالإنسانية في فلسفة "مارتن هيدجر"؟!...

(33) د. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. طبعة 1985. ص 272.

الفصل الرابع

التقنية بين القيم الروحية والإستراتيجيات السياسية

المبحث الأول

التقنية وأزمة القيم في القرن العشرين

"لدى هيدجر نلقي التعبير أكثر حدة عن بلبلة العالم في فترة ما بين الحربين، فبين سماء خاوية وأرض تضرب فيها الفوضى أطنابها، تبتدي حياة الإنسان بلا منظور، بلا مخرج. وما كان موقفا بأمة معينة ولطبقة معينة من هذه الأمة في لحظة معينة من الأزمة، يجعل منه هيدجر هو الشرط الإنساني والعلامة الفارقة المأسوية لكل وجود".

روجيه غارودي

مقتبسة من معجم الفلاسفة. (المناطقة، المتكلمون، اللاهتيون). جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ص ٦٤٢.

الحديث عن الخوف والقلق وأشياء كالعدم... ليست وليدة العبث كما أشار إلى ذلك "ألباركامي" ولكنه من صنع إزدواجية القلق النفسي من جهة والإجتماعي من وجهة نظر أخرى، فالإشارة هنا لا تقتصر على النظرة إلى الماضي من أجل التمجيد والتشخيص، وإنما إبتغاء التأمل والنقد، وكلما كانت النظرة إلى الماضي أكثر شمولاً كان فهم الماضي، أشد عمقاً على حد تعبير "كارل ياسبرز". فالإنسان كفرد هو في أشد الحاجة الآن لكي ينظر إلى مرآة الزمان إبان عصور القلق والأزمات، ذلك لأن لغز الحاضر لا يحل إلا بوعي تاريخي للماضي. ولقد لخص "توينبي" أعراض الفكر الغربي - سواءً كان أوروبي أو أميركي - المعاصر بعاملين أساسيين: الأول حربان عالميتان في غضون جيل واحد، وسلام قائم عى توازن الرعب النووي، هذا من الناحية الإجتماعية وكذا السياسية، أما العامل الثاني فهو تدهور الحالة النفسية والتي كان مرجعها القلق إلى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت به من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية ليستبدل بها أيديولوجيات لم تغني عنه شيئاً، ومن ثمة تحققت فيه نبوءة "نيتشه" حين قال سترفع العدمية رأسها[1] بمعنى آخر إنها أزمة القيم.

إذن ومن هذا المنطلق بالذات كيف سيتعامل "هيدجر" مع هذه الأوضاع الإجتماعية والمعطيات الفكرية؟! وهل الأرضية مهيئة فعلاً لبروز أول إرهاصات فلسفية هيدجرية معادية"؟!

---

(1) د. أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ. دار النهضة العربية. بيروت. ط 1994. ص 300.

لكن قبل الحديث عن ذلك كله، كيف ستتعامل التقنية والتي أصبحت محور حديث الساعة مع هذه الأزمة؟! وما علاقتها بالإنسانية؟! وهل سترفع من معنويات الفكر الفردي أم ستعمل على تحطيمه يا ترى؟!

حتى لا يحدث لنا أي إنقطاع بين فصل وآخر سنحاول ربط هذه الإشكاليات بين جميع فصول هذه المذكرة في هذا المبحث بالذات؟ لأنه الوحيد الذي سيتكفل بإعطاء المعالم الكبرى لهذه الفلسفة، ولأن الفيلسوف هو دائماً وليد بيئته فإن الأوضاع التي كانت مهيئة أنذاك هي في الحقيقة أوضاع يرثى لها.

الثورة الوجودية كما مثلها "هيدجر" زعيم هذه المدرسة، وغيره كثيرون، هي في الواقع تهدد بتدمير الحضارة كما عرفناها نحن، بتغيير طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون تغييراً أساسياً. ومع ذلك فالأنظمة الإقتصادية التي أوجدها الإنسان البرجوازي تبقى بلا تغير كما كانت. ونفس الشيء بالنسبة للتنظيمات السياسية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يواجه التحديات الناجمة سواءً عن هذه التقنية أو عن التبدلات الإجتماعية والإقتصادية الأخرى.

وإذا كان مجيء هذا الإنسان التقني أمراً مفروغ منه، فهل أثبت هذا الإنسان وجوده بعد في الأنظمة السياسية؟![2].

إن الحروب والأزمات التي إقترنت في بداية النصف الأول من ميلاد القرن العشرين، لم يعرف لها التاريخ مثيلاً من قبل، إنه التصارع بين تحالفين، وإن لم يظهر ذلك جلياً في أول وهلة من بداية هذا الصراع. فالأول تمثل في ألمانيا وإيطاليا واليابان وغيرها

---

(2) فكتور فركس. الإنسان التقني. ترجمة إميل خليل بيدس منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان. بدون طبعة. ص 117.

من الدول الأخرى، والتي كانت تمثل دول المحور، أما التكتل الثاني فهي دول الحلفاء وهم أميركا، فرنسا، وإنكلترا وحتى الإتحاد السوفياتي...، إذن إنه العيش وفق القلق على مصير كل حضارة على حدى.

وعندما أشرنا في مقدمة هذا البحث بين حربين عالميتين، فليس معنى ذلك أنهما حربين كباقي الحروب الأخرى وفقط، وإنما هذه المرة كانت الحرب بشكل مغاير لا كما ألفنا قراءتها في كتب التاريخ، وإنما المرجعية الحربية هنا ستعتمد على وسائل وعتاد حربية جد متطورة ومتقنة، إنها معجزة العصر، الإنسان أتقن مهارته العقلية بصنعه لأدوات الموت.

لقد جندت جميع البلدان العظمى كلما في وسعها من تقنية حديثة، من أجل إجراءات تأمينية لعملية الموت السريع، إنها كذلك فقط تصفية للحسابات، وحب للتملك والإستعمار والهيمنة ليس إلا...

المهم أن التقنية سلبت من الإنسان إنسانيته، وتركت أغلبية الحكم لقانون الغاب، لأنها هيأت له جميع الميادين وجعلته يهيمن على من يريد، ومتى يحب هو ذلك.

لكن أين تتجلى من كل ذلك، الحديث عن رهانات المجتمع المعاصر الذي تبلور فيه فكر "مرتن هيدجر"؟

يرجع بنا الحديث هنا إلى فكرة المجتمع المدني الألماني، وما هي الأسس الإجتماعية، والإقتصادية، ناهيك عن السياسية وحتى الثقافية، الدينية التي كان يعيشها هو نفسه، ويتأقلم وفق المعطيات المتوفرة فيها أنذاك؟!

لقد سبق الذكر وأن أشرنا عن حياة "هيدجر" من خلال

تقديم تعريف بسيط عن حياته كأي إنسان مغاير، لكن هنا يجب أن نسلط الضوء على الحربان العالميتان والتي عاشهما هيدجر وإلى الأوضاع السياسية المتأزمة وكذا الصناعية وطبعاً بدون إهمال توضيح العلاقة بينهم من حين لآخر.

لقد تميزت التقنية في تلك الحقبة بتناسقها كلية مع العلم فشكلوا خطاباً ذو خصائص وصفات معينة. فألمانيا والولايات المتحدة كانتا الدولتين اللتين بسطتا سيطرتهما الصناعية في مستهل القرن العشرين وإستحالة الدولة الألمانية الصغيرة في "بروسيا" إلى قوة أرووبية عظمى، وذلك بالتنظيم الدقيق لمواردها، وكذا الإستثمار الواعي لهذه الموارد. وخلال بسطها لسيطرتها على الولايات الألمانية الأخرى، كان التنظيم التقني، بما فيه تنظيم المعرفة، الأساس الذي إنطلق منه المجهود الوطني الألماني.

وقد آزرت الدولة كذلك مناهج الصناعة، وأضفت عليها الحماية الكاملة. وعنيت التقنية الألمانية بالبحث المنظم وعلى الأخص في حقول الكمياء، خلافاً للبلاد الأخرى التي كانت الإختراعات منها تتحقق بلا سابق تدبير، ومن دون تفكير بالتطبيق التجاري. ومع مرور الوقت مكّنت الإحترافية التقنيين والإداريين الألمانيين من إحراز ركب السبق على بريطانيا وفرنسا في هذا الميدان(3).

وبادرت الولايات المتحدة الأميركية إلى إعداد نفسها ببطئ للتفوق التقني، ومن هذه النقطة بالذات سيبدأ الصراع لأجل من يحكم النظام الجديد، وحدثت بذلك الكارثة: إنها الحرب النووية - الذرية - وأبرز ممثل لذلك كانت أميركا أين أفرزت القنبلتين

(3) المرجع رقم (2) ص 30.

الذريتين على كل من "نكازاكي" وكذا "هيروشيما" سنة 1945. إنها إذا بداية في الحقيقة، وليست نهاية تطوير أسلحة الدمار الشامل في ظل نظام المنافسة والعداوة.

وتكثيف اميركا لجهودها التقنية جعلها تحرز المكانة التي هي عليها اليوم، فمثلاً شبكة الأنترنات (Internet) والتي أصبحت متداولة بشكل واضح في أواخر الستينات، والتي أطلقت من قبل وزارة الدفاع الأميركية، ولم تكن إلا تكملة لفكرة كيفية ربط مراكز الأبحاث الكبيرة والكمبيوتورات المتواجدة فيها ببعضها البعض، على أن يكون الربط قادراً على المقاومة حتى في حالة الحرب النووية.

وبما أن الفكرة كانت تركز على مبدأ تبادل المعطيات، فإن الإتجاه كان منذ البداية نحو إعتماد التكنولوجيا الرقمية، التي كانت في مراحلها الأولى، وللتقليل من إمكانيات إنقطاع الإتصال، إعتمد مصممون فكرة بناء الشبكة على طريقة خيوط العنكبوت، بحيث تعتمد خطوطاً متعددة للربط(4).

وساعد على تطوير هذه التقنيات قبل إندلاع الحربين العالميتين المفكرين الذين هاجرو من ألمانيا إلى أميركا وذلك بسبب الإضطهاد والعنصرية التي كانوا يعيشونها.

ولعل مجال الدراسة هنا يكون تاريخي علمي أكثر منه فلسفي محض، ولكن كان ذلك بالرغم منا، فإستحضار القيم يلزم علينا حتماً استذكار فلسفة التاريخ، وإن كان في حقيقة الأمر ما يهمنا من هذا كله هو غياب المعيار الأخلاقي أو بما يسمى إندثار القيم

---

(4) مجلة إقتصاديات الإمارات. العدد الثامن والتاسع. السنة الثانية. أبريل 1996. ص 57.

الإنسانية.

لقد اهتمت التقنية في مجملها بالعلوم الطبيعية الفزيائية مع الإفتقار إلى التوازن بينهما وبين الإهتمام بالعلوم الإنسانية، وهناك مشاكل معينة قد خلقتها هذه التقنية، إذ لم نقل مجموعة عديدة من المشاكل... فمن مشكلة البيئة والثلوث إلى مشكلة الغذاء وأزمة السكان التي لم يوفر لها الإطار اللازم حتى الآن...، مروراً بمشكلة الموارد الطبيعية التي يطلب حلها نوعل من التفكير في الحضار والمستقبل، ومحاولة الخروج من قوقعة الأنانية و"المصلحة" و"حب الاستهلاك" التي تسود المجتمعات البشرية الحالية.

وناهيك هم مشكلة الوراثة والتحكم في جينات الإنسان لأنها تبدو في نظرنا شيئاً مخيفاً إذا تصورناها في إطار النظم السائدة اليوم في العالم، وأساليب التفكير التي تحكمهمن خلال علاقات فئات المجتمع ضمن إطار الدولة. وأخيراً فإن مشكلة التسلح، وهي أخطر المشاكل جميعاً، تضع أمامنا الخيار واضحاً: فإما أن نختار العيش في تطوير هذه الأسلحة المدمرة الشاملة في ظل المنافسة والعدواة، فنقع جميعاً في الهاوية، وإما أن نعيد الكرة وننظر في أهدافنا ونستغل قدراتنا العلمية المتزايدة من أجل تحقيق رخاء لم تحلم به البشرية في أي عصر من عصورها. وهذا يقتضي تغير أساسي في طبيعة النظم التي تسود المجتمع الإنساني[5].

وبطبيعة الحال، فإن جميع هذه المشاكل قد لا تتعلق فقط بتغيير هذا الوجود برمته كأنطولوجيا في كليانيتها، وإنما قد تتعلق

(5) د. فؤاذ زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. ط 1985. ص 281.

كذلك بعدة مخلوقات أخرى تحيا وفق هذا الوجود، وبالدرجة الأولى، إن أول من يتضرر أو يستفيد من هذه التقنية هو ذلك الإنسان الذي يسعى دائماً إلى أن يخطو خطوة إلى الأمام حتى ولو كان ذلك على حساب من يحي معهم، وإن تطلب الأمر فإنه لن ينجو هو بنفسه من ذلك كله، أي حتى ولو كان ذلك على حسابه.

إذن هيدجر على صواب، حين أشار أن التقنية هي سلاح ذوحدين، فإذا قدمت للإنسان الرفاهية والإزدهار، فإنه يسعى جاهداً لتطويرها...، ومتى سلبت منه ولو قيمة إنسانية واحدة من قيمه، فهي تعد قناع، لأنها ستحد من مشروعيته كوجود حر.

والقناع الذي يرتديه الإنسان الذي يتحكم بالتقنية في تسيير هذا الوجود من أجل مصالح مجتمعه وأهدافه حتماً، سيقع بالروح الإنسانية المتأثرة فريسة للإنهيار النفسي أو للنزاع الإجتماعي وهو ما حدث فعلاً في أعقاب بداية الحربين التي عاشها "هيدجر."

لقد لبس الإنسان قناع التقنية حتى يستر نفسه عن الحقيقة، وعندما يتأرجح النزاع تحل الذاتية الفردية الزائفة مكان الذاتية الحقيقية. ويحل القناع محل الوجه. ولذلك أصبح الإنسان يعيش الحياة الفردانية المستقلة عن كل تعامل خارجي...، وهذا ما عبر عنه "مارتن هيدجر" من خلال "رسالة في النزعة الإنسانية"(6).

وبهذه الرسالة وماحوته، أمكنه الإثبات أن تفكير الإنسان في أهدافه العامة وفي طريقة تنظيم مجتمعه ما زال يمر بمرحلة "قبل العلمية"، ولو بلغ تحكمه في تنظيم المجتمع، هذا المجال

---

(6) مارتن هيدجر. ما الفلسفة؟ ماالميتافيزيقا؟هيلدرن وماهية الشعر.
ت: فؤاذ كامل. محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ط2. سنة 1974. ص 62.

الواسع، كمستوى تحكمه في الظواهر الطبيعية، لاختفى القدر الأكبر من المصاعب التي يعاني منها عالم اليوم. إنه شرح لفلسفته في مبادئ الوجود، وعلاقته بالأخر.

يعطي "هيدجر" حلا لهذا الإنسان حتى يتمكن من أن يتماشى وطبيعة التقنية، إذ أنها تهدد كيانه في جميع لحظات الآنية، وذلك متى استطاعت أن تفلت من بين أنامل رؤاه، حيث يتمنى أن تبقى دائماً كشفاً، أو إنكشاف لهذا الوجود على حد تعبيره. وأن لا تتجاوز حدودها حتى لا تضحى قناع أو سلاح ذو حدين. ورأيه واضح في إرساء المعالم الكبرى والقواعد الأساسية حتى لا تعمل هذه التقنية في تهديم أو إندثار القيم الإنسانية. بمعنى آخر حتى تبقى التقنية أخلاقية أكثر. إذن يقترح أن المحافظة على القيم الإنسانية لا تقتصر على العلماء وحدهم، فنحن حينما نتحدث عن طريقة توجيه حياة الإنسان وتنظيم مجتمعه، نخوض مجالات القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعاً، يهمني أنا وأنت وكل واحد يحيا معنا، والعالم الذي يصنع هذه التقنية يكون من الصعب أن يقدم إلينا توجيهاً كاملاً، لأن تكوينه يحول بينه وبين التعمق في أمور معنوية شديدة العمومية كتحديد الأهداف التي ينبغي أن يستغل العلم من أجلها[7].

العالم في عصر التخصص لا يستطيع أن يوظف جهده العقلي للتفكير في الأوضاع الإنسانية والقيم الأخلاقية ككل، بل ستغلب عليه النظرة المباشرة والضيقة، وطبعاً هذا أمر طبيعي فيهم، يقتضيه عملهم كعلماء ينتجون تقنيات علمية جديدة. لكن نتسائل الآن: من

(7) Martin Heidegger. Lettre sur l'humanisme. trd: Roger Runier. Aubier. Montaigne. Paris. 1938. page 128.

المكلف بالحفاظ على القيم حتى لا تندثر؟ ومن يرسى الأهداف التي يجب أن تخدمها التقنية كعلم مستقل بذاته؟

في غابر الأيام كنا نقرأ لأفلاطون أن من الوظائف السامية التي تخوّل للفيلسوف هي السيادة أو السلطة التي كان يعبر عنها بالحكم المطلق، أي منصب الرئاسة. لكن ما وظيفة الفيلسوف في نظر "هيدجر"؟

إنه دراسة الوجود من حيث مصير الإنسان الذي يتجلى فيه بشكل أو بآخر. الوجود الإنساني من حيث تمثله للإطار الأكسيولوجي الإتيتيكي (القيمي، الأخلاقي) وأسمى درجاته هي إبتغاء الحرية.

إذن كل فيلسوف مهمته هي الحفاظ على مصير الإنسانية والتفكير في هذا المصير بنزاهة وتجرد، معنى ذلك كله أن التقنية صنعت في خضم أجواء هيدجر الفكرية أزمة للقيم في القرن العشرين، وهذا ماعرفته للأسف ألمانيا والتي كانت أبرز عامل ممثلة للكوارث الجسام المتأتية من المزج بين تقنية الثورة الصناعية الإتصالية، وثقافة غير ملائمة قدمته سنة 1900، مروراً بمرحلة الحربين العالميتين، حيث ظهرت ألمانيا كقوة صناعية كبرى في العالم تعتمد على مناهج تقنية حديثة، وكانت علومها وثقافتها كما رأينا سابقاً مثالاً يحتذى به. إلا أن نظام التسلط فيها والرومنطقية (وهي حركة تقدم العاطفة والخيال على الفكر) والعرقية، كانت العناصر التي تأسست عليها ثقافة ألمانيا السياسية. .[8].

وأثناء الضائقة الإقتصادية الخانقة في الثلاثينات، إنتقلت السلطة السياسية في ألمانيا إلى رجال مجدوا الدم بدل العقل،

---

(8) المرجع رقم (2) ص 45.

ودعوا إلى العودة للمقاييس والمناهج البدائية. ومع أن المذاهب والمعتقدات سببت هبوطاً في الكفاءة التقنية، إلا أن التقنية الألمانية كانت قد بلغت يوم ذاك قمة التقدم، وأضحت سلاحاً رهيباً استعمله "هتلر" وأتباع النازية، تؤديهم أمة إحتضنت التصنيع ونتائجه، دون أي تعديل في وجهة نظرها الأساسية في الحياة. وقد أفزعوا الدنيا وكادوا أن يخضعونها لولا قليل[9].

إن التجربة الألمانية كانت على درجة عظيمة من الأهمية، ليس لما رافقتها من أحداث سياسة وعسكرية فحسب، بل كانت لها نتائج فكرية فلولاها لما كنا قد عرفنا فلسفة هيدجر.

وعليه كيف يجوز لألمانيا رائدة العلم والصناعة أن تنقلب إلى كابوس عسكري يهدد العالم؟

هذا السؤال لفت إنتباه أكبر المفكرين والفلاسفة المعاصرين منذ عام 1930، لأن الإشكالية مهمة وجد خطيرة.

حيث استنتج عدد من الفلاسفة، ومن بينهم هيدجر أن التقنية كانت العامل الأكبر في تقويض الديموقراطية والقيم الإنسانية في ألمانيا. فبعدما رأينا علاقة التقنية بالقيم الإنسانية، وجب علينا الآن البحث عن الإجابة للشطر الأول من هذا الإستنتاج وإن كان هذا خارج عن نطاقنا، لأن فكر هيدجر كان مرتباً على حسب هذا الاستنتاج.

فكيف تقوض التقنية الديموقراطية؟ وهل المقصود بها هنا البحث عن الحرية المفقودة أم ماذا؟ إنه سؤال حول ماهية حدود التقنية في رؤى ومعالم فلسفة مارتن هيدجر؟

(9) نفس المرجع السابق.

المبحث الثاني

حدود التقنية وأبعادها
عند مارتن هايدجر

"الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الأولى للفكر، ذلك لأن الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا".

هيدجر

Heidegger: Le retour au fondement de la métaphysique:
In Question I.Gallimard. 1968. P.26.

أمر غريب أن يصادف تطور التقنية بوصولها إلى أوج التقدم الحضاري الذي عرفته الدول المتقدمة في العشرية الأخيرة، وسيطرتها، مع كل سماتها وخصائصها وتفرعاتها، باقترانها مع أزمة للقيم لم يشهد لها التاريخ من قبل في ظروف أصبحت فيها تطور التقنية يجري بضرورة حتمية على حساب الإنسان، الذي انتزعت منه حريته، والتي قضت كذلك شيئاً فشيئاً على الصفات الطبيعية الملازمة لتكوينه الإنساني. بل وعملت أيضاً على تحويله إلى مجرد ذرة إجتماعية منعزلة، إلى فرد (man) أو شخص موجود في المجتمع، مثل كل الكائنات الأخرى المتواجدة والبسيطة وخلافاً لهذا الوجود غير الإنساني وغير الصحيح، وفي نطاق الإغتراب العام يضطر الإنسان لأن يكافح من أجل توكيد وجوده الفعلي (الحقيقي)[10].

إنه البحث عن الحرية المفقودة، فالإنسان الذي لا يزال يعيش القلق بالنسبة للآخر داخل الإطار المعرفي عند "هيدجر" هو إنسان مسلوب الحرية.

فكيف سينظّر هذا الفيلسوف الوجودي لبناء نسق فلسفي يؤكد حقيقة الحرية الفردية؟! ومتى تستطيع الذات تحقيق وجودها كمشروع حر؟! وهل بإمكانها تجاوز كل الإكراهات الخارجية والداخلية التي تحول دون ذلك كالتقنية والقلق على سبيل المثال؟! وهل التقنية هي العامل الخارجي الوحيد التي تحد من حريته أم

(10) يوري كوزلوفسكي. الفلسفة اليابانية المعاصرة. ت: خلف محمد الجراد. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط الأولى. سنة 1995. ص ص 90 - 91.

هناك أسباب ودوافع أخرى؟!

في نظر "هيدجر"، هل الحرية اختياراً بسيطاً بين عدة ممكنات أم ماذا؟! ومتى كانت التقنية كانكشاف وحقيقة، هل نستطيع أن نحقق للفرد إمكانية العيش الطبيعي دون أن تمس بشيئ من حريته؟ وبعد هذا كله، كيف تتمظهر الحرية كظاهرة تتعلق أساساً بالفرد، كموجود ضمن إطار الأنطولوجيا أو من خلال إدراجه في العالم؟!..

ريثما نحاول الإجابة عن جميع هذه الأسئلة تلفت انتباهنا تلك الإشكاليات، المسائل والأطروحات التي نواجهها - تلقائياً - من جراء ماخلفته التقنية من وراءها كانكشاف وتعبيراً عن الحقيقة وأية حقيقة؟ إنها الحقيقة البشرية الواعية كـ (Da - sein/Existence) أي كوجود أو دازاين، حيث سلطت مثل هذه المسائل أو الأسئلة الفلسفية الضوء على إشكاليات ذات خطورة كمشكلة الحرية، ومشكلة الشخصية، ومست حتى قضية التراث كهوية أيضاً، وكثيراً من الأطروحات الأنطوميتافيزيقية الأخرى، في حين تبقى مشكلة الحرية بما تحمله من أبعاد هي أكثر القضايا التي تلفت الإنتباه، وكمسألة تمثل جانباً حساساً وأساسياً لكل مجتمع يبرز في المستقبل، بغض النظر عما يكون عليه الفرق في النهاية بين الإنسان التقني والإنسان العلمي. فلنحاول إذن أولاً إستحضار تعريف" هيدجر" لمفهوم الحرية فلسفياً؟!

الإنسان في تعامله مع أي إنسان آخر من الواجب عليه أن يفارق ذاته ويتجاوزها متجهاً نحو العالم ونحو الآخرين، ونحو المستقبل ونحو العدم، أي نحو إتصاله بهم. إنه تجاوز الذات نفسها لتقع في العدم. وهذا الأخير ينكشف في فلسفة هيددجر عن طريق

القلق. إننا نشعر بالقلق كما هو الحال بالنسبة إلى الشعور بالخوف. وهذا العدم هو الذي يتيح لعملية النفي أو السلب المنطقية لأن تكون صحيحة[11] وكذا لتجاوز مظهر آخر في فلسفة هيدجر إنها الحرية الإنسانية.

إننا في هذا التجاوز نتجه نحو العالم ونرتبط به. وهيدجر بذلك يعرف الحرية بأنها: "قدرة الإنسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها"[12] فالإنسان في الوهلة الأولى حر لأنه قادر على ان يؤسس ذاته عن طريق التجاوز.

غير أن أهم ما ينبغي ملاحظته في مضمون مفهوم الحرية عند "هيدجر" هو انها تتضمن معنى وضع الإنسان للعالم وبما أن العالم من شأنه أن يفسر الإنسان ويحد من حريته. فالحرية تعني وضع ما يحد من مجالها، إنها تسمح بأن نصبح مجبرين، وبأن يفرض علينا ما يقصرنا ويحد من حريتنا. فالحرية عند "هيدجر" إذن تتضمن "شيئاً من الضرورة"[13].

ومن المتفق عليه أكاديميا، أن فلاسفة الوجودية، سواءً كانوا ملحدين (هيدجر، ساتر...)، أو مسيحين مؤمنين (ياسبرز، مارسيل...)، جاءت مؤلفاتهم كلها مشبعة بروح التشاؤم، فمن الامعنى إلى القلق، إلى العدم...الخ. فمثلاً "كير كيجارد" كان يرى أن الذعر هو الذي يكشف عن محدودية الوجود البشري، يضع الإنسان أمام ضرورة إختيار موقف بالنسبة للموت، بالنسبة للعدم. في إمكانية مثل هذا الإختيار تكمن في رأيه، حرية الفرد.

(11) Stein (Max). Martin Heidegger. Champs Flammarion. 1981. P 65.

(12) Simon Goyard Fable, Philosophie politique. xve - xxe Siecle. puf. 1987. p 444.

(13) المرجع السابق. نفس الصفحة.

هذه النظرة المغلوطة التي ترى في الذعر، لا في نشاط الناس الخلاق لتحويل العالم المحيط، دليلاً على حرية الناس، أسرت عقول الوجوديين وأعجبوا بها أيما إعجاب وعلى رأسهم "هيدجر" طبعا[14].

إن فلاسفة الوجودية يستخدمون في أغراضهم الخاصة حقيقة، أثبتتها الماركسية وفسرتها منذ زمن بعيد تتلخص في أن جوهر الإنسان نتاج للحياة الإجتماعية، ومجمل العلاقات الإجتماعية.

لكن الوجوديين يسبغون على هذه الحقيقة طابعاً ذاتياً، وإرادياً محضاً فالإنسان عندهم يختار ماهية الأشياء كما يشاء، يصنع ذاته بذاته، إنه ماهية لا تكتمل، إمكانية إحتياطية (وجود بالقوة)، كفكرة، أو مشروع إنه ينزع دوماً إلى المستقبل، وفيه يخطط نفسه، متجاوزاً بذلك حدود ذاته. إن الإنسان يختار نفسه بملء الحرية، ويتحمل كامل المسؤولية عن اختياره هذا[15].

وبهذا حضيت مشكلة الحرية باهتمام كل مفكري الوجودية، فالحرية في نظرهم ليست ماهية ملازمة للإنسان فحسب، بل هي جوهر وجوده أيضاً، الإنسان هو حريته. ومن هنا ينطلق "هيدجر" ومن نحى نحوه ليعلنوا على أرائهم عن هذه الحركة تشكل دليلاً على الطابع الإنساني لفلسفتهم التي هي إرتقاء بالإنسان الأعلى. كما أن أفكار الحرية، والإختيار الحر، والمسؤولية كانت قد لاقت صدى واسعاً في فرنسا، ولا سيما إبان الإحتلال النازي وبعده. بمعنى أنه مثلما تحدث "هيدجر" عن مشكلة الحرية كمسألة

(14) موجز تاريخ الفلسفة (موسوعة). تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات. تعريب: توفيق إبراهيم سلوم. مراجعة. د. خضر زكريا. إصدار دار الفكر. ط3. سنة 79. ص ص 970 - 971.

(15) نفس المرجع رقم (2). ص 971.

ميتافيزيقية في المانيا ذاتها، كذلك ينطبق الأمر على الفلاسفة الفرنسيين.

لكن الحقيقة تقال: "هيدجر" في طرحه لهذه المشكلة، لم يساعد الإنسان على إيجاد حل صحيح لها، بقدر ما زادته إرتباكاً وتخبطاً. وهذا رأي قطعي صائب لا رجعة فيه.

في غالب الأحيان نجد تفسير "هيدجر" لمفهوم الحرية أمر متعذر لا يستطيع أن يعبر عنهما بمفاهيم ملموسة، أي كان فهمه لاعقلاني لها - الحرية - إذ يعارض الضرورة بالحرية، وينفي مشروطية الإختيار. فالحرية عنده، حرية خارج المجتمع، حرية الفرد المنطوي على ذاته، المنعزل عن الآخرين. إنها حالة باطنية، ومزاج نفسي، ومعانات ذاتية. لكن حرية تعارض الضرورة. حرية معزولة عن المجتمع، هي حرية بلا قيمة ومبدأ شكلي فارغ، ونداء عقيم، لا جدوى منه. إن "هيدجر" لايستطيع حتى محاولة الكشف عن حقيقة واضحة لها، أو إرساء لمعالمها الكبرى من حيث الطرح الفلسفي لمضمونها الحقيقي. إنه فقط يؤكد على أن الإنسان يجب أن يختار مستقبله بحرية، لكنه لا يشير إلى أية ركيزة، يعتمد عليها في هذا الإختيار. وهنا يكمن سر اللغز[16].

وبذلك يبقى الإنسان بدون أن يجد شيئاً يختاره، فما يمكن أن يختاره، ليس أفضل ولا أسوء من غيره، ويبقى في نهاية المطاف إختيار بلا مغزى.

ويتجلى الطابع الرجعي لهذا الفهم اللاعقلاني عند "هيدجر" طبعا نسبة للأوضاع الإجتماعية، السياسية والفكرية والتي كانت تطبع تلك المرحلة، فالخوف من الإضطهاد والتعذيب كفيل بتحمل

(16) نفس المرجع السابق. نفس الصفحة.

تفسير ذلك.

إن الإنسان الحر في نظر "هيدجر" هو ذلك الفرد، الذي تنصب ذاته في مواجهة المجتمع. كما ان الوجودية الهيدجرية تطرح جانبا المضمون الحقيقي التاريخي للحرية. ذلك لأن مسألة الحرية عنده ليست مسألة تحرير البشر من قسوة الطبيعية، وظلم الطبقات الحاكمة، بل هي نصائح وإرشادات تهيئ للفرد لأن يبحث عن حريته في أعماق "وجوده" الذاتي وفقط[17].

إنها ببساطة التعبير الفلسفي العودة إلى مفهوم (الإلتزام)، حيث يرى "هيدجر" أن الحرية المطلقة لا تتجسد كحرية إلا وهو ملتزم في العالم. لقد ألحف "هيدجر" مطولا على هذه النقطة. إذ يرى أن الإنسان ليس (سدادة) فوهة يمكن إنفتاحها من وقت إلى آخر لتتلقى محتوى صادرا عن العالم. إنه وجود في العالم متموقع دائماً، ومحال عليه أن ينظر إلى العالم نظرة أخرى مغايرة لما ينتجه موقعه. فإذا أردت رفض وجهة النظر هذه، تجنبت هذا الموقف، فليس بإمكاني الإرتفاع فوق نفسي، وإنما يمكنني إضاعة حياتي في هذيانات غامضة، وعليه ليس الإلتزام مجرد إستخلاص للواقع، بل هو قاعدة حياة صحيحة. إننا ننتقل من السجل الوصفي إلى السجل العرفي أو أننا بالأحرى لا نميز بين السجلين[18].

لكن ما الدافع لمثل هذه الحقائق كلها؟ وما العوائق التي تحول دون تحقيق الحرية؟!

من المتفق عليه أن الإنسان أصبح جزء من الآلة، أو منتوج

(17) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(18) خليل أحمد خليل. مداخل الفلسفة المعاصرة. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط1. سنة 1988. ص 112.

إنتاجها، أو الشيئان معا. إنه خاضع لقوى تفوق طاقته، ورفاقه هم أيضاً مثله...، غاضت الحرية، وغاضت الهوية.. والإنسان أضحى مجرد آلة في بيئة الآلات[19].

كما أن إدانة المجتمع الصناعي قضية عريضة يفترض فيها أن يؤلف فقدان الحرية وفقدان الذاتية خطين متوازيين، وبالتالي يؤلفان ظاهرة واحدة. الإنسان ليس فقط عبداً لعمل ما، أو لمنتوجاته. الإنسان لم يفقد جميع إمكانيات الحرية والذاتية كعامل أو مستهلك وحسب، بل إن ثقافته كافة دمرت لأن تذوب في ثقافة جماعية لا تفاضل فيها أو تمييز. ومثلها مثل الخسائر الأخرى، فإن تداعي الثقافة كان نتيجة عوامل تقنية. ولقد أصاب العالم الأميركي "برنارد روزنبرغ" حين قال: "التقنية الحديثة هي الظرف الضروري الكافي للثقافة الجماعية"[20].

من البديهي كذلك أن الحضارة القادرة على إعالة أعداد غفيرة متزايدة بواسطة التقدم التقني يجب أن تكون حضارة جديدة. حضارة مؤسسة على أمور محسوبة وتنظيم إجتماعي دقيق، وتكرار إستعمال الموارد. وقد تكون مؤسساتها وثقافتها معارضة للحوافز التناسلية التي سببت أزمة إنطواء الفرد على حب الذاتية. وأضحت هناك قوة واحدة تسيطر على الإنسان والطبيعة، القوة التي تحد من حرية الإنسان وتعيرها معنى جديداً، التعايش بتفاعل وتساند، بينما الحد من الحرية يقدم أيضاً معنى آخر[21].

إذن مما تقدم يستطيع أي فرد منا أن يستنتج أن الإجابة عن

---

(19) فكتور فركس. الإنسان التقني. تعريب: إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت. ص 49.

(20) المرجع رقم (10). نفس الصفحة.

(21) المرجع السابق. نفس الصفحة.

السؤال: كيف يجب أن يعيش الإنسان وما هي أبعاد هذه التقنية؟! لن يكون بصيغة واحدة صحيحة، واحدة وفقط. بل يمكن اكتشاف هذا الجواب بواسطة العقل أو الحدس، أو الكشف المباشر. أو بشكل من أشكال الحياة أو حتى من "حدة النظرية والتطبيق" ويمكن تحديد هوية سلطانه بإحدى هذه المنافذ نحو معرفة نهائية[22].

إن محاولة تفكيك خطابات "هيدجر" الفلسفية، من أجل فهمها أو تجسيدها هو ضرب من ضروب الخيال المستحيلة، ولكن بالرغم من ذلك سنركز فقط على الأبعاد أو الحدود التي يجب أن تتوقف عندها التقنية.

ومن الملاحظ جلياً أن النتائج الناجمة عن التقدم التقني هي مناقضة للحرية الإنسانية، فهي تشكل أخطاراً جسيمة على مستقبل البشرية. وإذا تمسكنا بخلاصة كهذه يجب إغفال أعظم نتائج التقدم التقني أهمية في الحياة الإجتماعية. وإذا كان الواجب يقضي أن نحكم على الحرية أولاً بالنسبة إلى النخبة من الأفكار الفردية - لأن هذه النخبة حسب "هيدجر" هي التي تحدث التجديد والإنكشاف وبالتالي التقدم - وينبغي عدا ذلك النظر في نتائج التقدم التقني حتى وإن كان ذلك على حساب ترقي هذه النخبة.

أما في الحياة الخاصة فإن إتساع التقدم التقني لدراسة الإنسان وحاجاته يؤدي إلى مواجهة مجتمع يختلف كثيرا عن مجتمعنا[23] بالرغم من ذلك إلا أن سيئات التقدم التقني من زاوية حرية الفرد

(22) إشعيا برلين. أربع مقالات في الحرية. ت: عبد الكريم محفوص. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. ديمشق. 1980. ص 375.

(23) جان فوراستيه - كلود فيمون. تاريخ الغد. ت: جورج كوسي. منشورات عويدات. بيروت. لبنان. طبعة 1970. ص 107.

تبدو الآن - وسوف تثبت بالتأكيد في المستقبل - أنها أكثر من حسناتها لأننا لا نؤمن في الحقيقة بإنكشاف التقنية وإنما هي حقيقة الخطر.

ومع كل هذا يجب أن لا نفقد الأمل في الحياة، وأن نعمل أكثر حتى نؤكد وجودنا ونحقق مشروع حريتنا لا كإلزام فقط لكون أننا أحرار وإنما بإعتبار الحرية كفطرة فينا إكتسبناها منذ ولادتنا وترعرت معنا إلى آخر يوم من حياتنا. وإذا كان ينبغي علينا أن نثق بالإنسانية، فمعناه أننا مرغمين دائماً كل يوم على تعلم إستخدام - وبإزدياد - الوسائل التقنية لسد حاجياتنا. وإذا كان هناك من حاجة تزداد في شعب بمقدار ما يرفع مستوى معيشته فهي الحاجة إلى الحرية[24].

لكن أين يستطيع من كل هذا أن يكشف الإنسان حريته؟!

يقول "هيدجر": "إذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها تلك المحاولة التي تمكن الإنسان من أن يكشف في الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية المختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم للحرية مختلفة. وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل نلمس أساسها في الميتافيزيقا"[25].

إذن ومن هذا كله، يرى "هيدجر" أن بالرغم من كون الإنسان حر، فإن حريته تتحدد بأطر حالة معينة، يختار فيها موقفه هذا أو ذاك. وكما سبق وأن فسرنا الوجود الإنساني البشري بأنه وجود بين الناس الآخرين، "وجود - في العالم" L'etre - qui au

(24) المرجع السابق. ص 108.

(25) مارتن هيدجر. مالفلسفة؟ مالميتافيزيقا؟ هيدرلن وماهية الشعر.
ت: فؤاد كامل. محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها: عبد الرحمن بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ط2. ص 37.

monde. وبذلك فهو يعتبر أن الإنسان مقيد وفق الآخر، بمعنى أنه لا يختار بنفسه ظروفه المعاشية لأنه "أقتيد إلى هذا العالم" رغما عنه، وسيبقى تحت رحمة القدر، إن قدر الإنسان يتحدد، عند الوجوديين، بإنتمائه إلى زمن أو شعب معين، بطبعه هذا أو ذاك، بثقافته وقدراته العقلية، وغيرها. وهذه جميعاً يجدها الإنسان قائمة، لا حول له فيها ولا قوة. وحتى بداية الوجود الإنساني عند "هيدجر" ونهايته مستقلان عن إرادة الإنسان. هذا كله يدفع بهيدجر كذلك الى التسليم بوجود ماهية غيبية أخرى، بالإضافة إلى الوجود البشري. إن وجودي - في - العالم أنا كإنسان وفرد ليس إلا أحد أشكال الوجود، هو قلق الإنسان، وشعوره بالخطر[26].

إنها إذن فلسفة "هيدجر" في الحرية، التي يتخبط الإنسان دائما في وجوده هذا من أجل إصابة هدف معين... هو تحقيقها، إلا أن بالرغم من ذلك فإن الآخر سواءً كان إله، أو إنسان، حيواناً، حجراً، أو شيئاً ما يعيق هذا الهدف... وحتى التقنية فهي في نظره تشكل الآخر ضمن إطار فلسفي غامض.

إذن هذا الآخر يحد وبشكل معين من وجوده، وطبعاً الحدود التي رسمها "هيدجر" والتي يتوقف عندها الآخر لا تزال لحد الآن أو حتى اللحظة على حد تعبيره مجهولة، بحكم محاولة النقاد وجل المفكرين الذي تعرضوا لفك رموز فلسفته، وحلها من الأعقد إلى الأبسط، وإن كان ذلك نوع من أنواع المجازفة في عالم الخيال.

إنها إشكالية التوفيق أو الربط بين المسألة الميتافيزيقية بنقيضتها الوضعية - وحتى الإقرار بأن هذه الأطر أو الحدود حالة معينة وواقعة عابرة، متغيرة عرضية - فإن الفيلسوف الفرنسي "سارتر"

(26) المرجع رقم (2). ص 972.

يقدم نقده لهيدجر إذ يعتبر أن الفرد بكل مايشكل من معانيه كآخر يمثل عائقا في الحد من حريتنا فعلاً، ولكن نحن لا نكون الغير وإنما نلتقي به: .On rencontre autrui, on ne le constitue pas فإذا كان لا بد من ضرورة وجود الغير - كالتقنية مثلا للتطور أي كأمر محتوم - فلتكن ضرورة عرضية عابرة nécessite contingente كالضرورة التي نلمسها في الكوجيتوا[27].

في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الفعل سيواصل الإنسان المعاصر نظام نجاحه وإخفاقه في صيرورة غير متوازية، وغير متواكبة فاتحاً الأفاق لواقعة المادي كموضوع للوجود ولإلتزامه في المجتمع والتاريخ كزاوية للوعي، وتجديده للوصول إلى الماهية حتى يتحقق وجوده المشروع. ويختار معنى إمبريقي، وميتافيزيقي أصيل للبقاء، ويقصي هكذا القلق، الموت، الجزع، الإلحاد، الإنسانية. ..الخ كرموز للعدمية.

وتأتي بذلك الأزمنة المعاصرة، مع الفلسفة الوجودية لتركيب طوبوغرافية جديدة للوجود تتأكد من خلالها فلسفة الإختلاف، فلسفة الآخر، فلسفة الجحيم، فلسفة العدم. .. لتقول أن هذه هي الجواهر الحقة لفعل الوجود، وحرية الفرد.

لنقول أن ثمة استنتاج غامض وأخير، هو في حقيقة أمره يتضمن سؤال كذلك هو أبدي. .. أي عالم لأي إنسان؟!

إنها قصة الصراع الدائم في البحث عن مدى صدق هذا التصور القائم ليس إلا. ..

(27) فؤاذ كامل. الغير في فلسفة سارتر. دار المعارف بمصر. مكتبة الدراسات الفلسفية بدون طبعة. ص 32.

خاتمة

ماهي النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذا البحث؟

لقد استطاع "هيدجر" بفلسفته هذه ان يؤسس لأنطولوجيا جديدة، فهو الذي تفلسف من أجل تهديم ميتافيزيقا المدينة الآثينية "الإغريقية" والتي اهتمت بالوجود دون أي اعتبار للإنسان كموجود. وبهذا تعتبر فلسفته - "هيدجر" - حجر الزاوية في تأسيس وعي مفاهيمي جديد.

إنها فلسفة تجسد تمجيد الإنسان وتعمل على وضعه كفرد أعلى، وهو الوحيد الأجدر بالدراسة لا غير.

الإنسان في نظر "مارتن هيدجر" هو باب الحداثة "La modernité"، والوحيد الذي بمقدوره صناعة ما بعد الحداثة "La post modernité"، يسعى في بحثه دائماً إلى كشف الحقيقة الإنسانية وصبر أغوارها من خلال علاقتها مع العالم الجديد، أي الوجود بما هو موجود.

هذه الحداثة هي كذلك التقنية والتي تحمل سطحياً وفقط مفهوم الكشف كبحث عن الحقيقة "L'altheia"، وهذه التقنية هي غير كفيلة بحل مشكلة الميتافيزيقا الكلاسيكية، والتي استحال حلها إنطلاقاً من جوهرها ليعطي بذلك إطار خاص لحل مثل هذه المسائل: إنها العودة بالسؤال حول الميتافيزيقا نفسها. إنها تقويض الزوج الميتافيزيقي (نظرية/تقنية) فهو لم ير في التقنية إلا ذلك البعد الميتافيزيقي للعالم المعاصر، وأن التمييز بين النظر والعمل، وبين

المعرفة والتطبيق، العلم والتقنية، ما هو إلا حالة أو جوهر غير عادي كرسته الميتافيزيقا. وعلى غرار "هيدجر" سيعمل "ميشال فوكو" على إحياء وجهة نظر تحاول أن تقوض الفصل الذي أقامته هاته التقنية بين ما هو نظري وما هو عملي.

إنها إذن نهاية السؤال الميتافيزيقي وبداية السؤال حول المتافيزيقا نفسها. لكن بأي طريقة وبأي منهج؟!

لقد استدل "هيدجر" بمنهج "هوسرل" الفينومينولوجي، ليعتمد عليه كإمكانية، ليتآلف بذلك مع تحليله الوجودي. ولو كان النعت صحيحاً والتصور منطقياً، لسميناه المنهج الفينومينووجودي. فالمسألة هنا هي مسألة قصدية.

لقد اكتسب "هيدجر" إذن منهجاً عقلياً واقعياً قدمته له الفينومينولوجيا والتي كانت تسعى إلى إحداث ثورة مضادة في الوعي لابتكارها لهذا المنهج. إنها محاولة نقل الوعي من الموقف الطبيعي إلى الموقف الظواهري. وإن كانت ستفشل هذه المحاولة فيما بعد وتنتهي بنقد شديد موجها سواءً لـ "هوسرل" نفسه أو لـ "هيدجر" وذلك بالتحديد على يد "شيلر" ليؤكد هذا الجوهر اللاعقلاني للظواهرية لأنها ستصبح فيما بعد موقف مثالي لاعقلاني يعتمد الحدس المباشر للتمثلات أساساً له. وعليه سيصبح الهدف الحقيقي لعملية النقل هذه هو إحداث ثورة مضادة في الوعي، تطهره مما يعلق فيه من مادية ناتجة عن العلوم الطبيعية والخبرة اليومية ونحن نعتبر هذا النقد في مكانه والموجه للمنهج الفينومينولوجي الذي وصل أوجه في فلسفة "هيدجر" وإن كان فيما بعد سيتهم من طرف مجموعة من النقاد أنه وصل بهذا المنهج إلى محاولة نفي الواقع المادي والعلم، عندما جعل من مقولة العدم

المقولة الأنطولوجية الأساسية. فالعدم - كما يشير الناقد العربي "جلال صادق العظم" في كتابه "دفاعا عن المادية والتاريخ" - سيصبح سابقاً عن الوجود. إنه محور الأنطولوجيا الهيدجرية، وهذا ما أكد عليه كذلك "لوكاتش" في نقده لهيدجر ولقد فتحت هذه الفلسفة أفاقاً للفلسفة الوجودية الفرنسية مع "جان بول سارتر" وغيره.

في فلسفة "مارتن هيدجر" وعي الذات لا يستيقظ إلا في اللحظة والآنية، ليعترف بها فقط. وهكذا ينفي التاريخ بقوانينه التي ستؤدي بالطبقة البورجوازية إلى نهاية محتومة، لأنها طبقة تهتم بالإنسان التقني - التكنوقراطي - أكثر مما تهتم بالإنسان كإنسان.

لقد سبق وأن تراجع هذا الأخير في تمجيده لماهية التقنية كانكشاف لحقيقة، لأنه سيعتبرها فيما بعد قناعاً تستتر من ورائه لأجل محاولة جعله يعيش القلق ليؤول مصيره إلى العدم. وبالرغم من انها بحث عن الحقيقة إلا أنها إنفتاح بدون حدود...، إنها الإثارة.

كما استنتجنا كذلك ان الفرد المقذوف به في هذا الوجود (Etre jeté) على حد تعبير "مارتن" عن طريق السقوط هو الآن وفي اللحظة هذه بالذات ملزم بأن يثبت مشروعه الوجودي ككائن يحيّ وفق كينونته، وكينونة الآخر التي تمثل عائقاً بالنسبة إليه، ولهذا الإلزام هدف واحد، وواحد وفقط هو بلوغ أوج هدف هذا المخلوق البشري، إنها "الحرية"...، ذلك البعد الماوراء الطبيعي الغائب.

وإن عمل الإنسان كفرد على أن يعيش حريته بلا حدود، فإن العوائق كثيرة أمامه تحول دون ذلك، أي في تكريس هذا البعد،

ومن بين هذه العوائق التقنية مثلاً فهي دائما تعمل على التعارض مع هذا الوجود بما فيه من موجود كموضوع للمعرفة وكذات عارفة.

مع "هيدجر" تعلمنا كيف نكشف ونستفيد من خلال مشروعنا هذا وذلك من خلال قراءتنا له قراءة إيبستمية - نقدية - لكتابة تأملية عميقة وغامضة لا من حيث الشكل وإنما من حيث المظمون...، إنه ومع "هيدجر" بالذات التنقيب عن حفريات وماهيات السؤال لالجواب على طريقة "ميشال فوكو". إنها كذلك تحديات الحضارة الغربية بخيالها العملاق اللانهائي المختلف بمنوال "جاك دريدا"، وبعالمها المتحكم بسلطة الذات "Le sujet" والموضوع "L'objet" معاً، باستراتيجية عملية إجرائية كاملة بهندساتها الفكرية كما ذلك في تصور كل "يورخن هابرماس" و"جيل دولوز" وكذا لفيس تراوس"...، وغيرهم كثيرون.

إنه بكل بساطة المؤثر الفلسفي، والحافز المرجعي لعمالقة الفكر الغربي إنه المرجعية اللانهائية باختلاف المذاهب وتعقد الإتجاهات.

نواصل القول لنؤكد ومع هذه الإشكالية الفلسفية وما ماثلها سواءً عند "هيدجر" أو غيره، هي فقط محاولة التأكيد على إعطاء صورة الوجود الأبدية وتحتل التناظر وفي فوضى النسقية ودهاليز النظام L'ordre. إذن تأتي معالم الفلسفة الهيدجرية زعيمة المدرسة الوجودية لتؤسس السؤال وتحطم التفكير المغلق (La pensée clause)، وتدور على حالة الظاهرة الغربية في عمقها، وفي حاضرها اليومي، الإنساني الحضاري والثقافي.

إذن، فالإهتمام بروح السؤال لاعملية الجواب حتما ستؤدي بالفرد إلى التفكير بفلسفة الرفض أو بفلسفة اللاّ (La philosophie

(du non على كل الأجوبة وتبدأ من ذلك حياته الفردية في عالم جديد شعاره السؤال، فالسؤال، ثم السؤال...، أي: من أين أتى؟ كيف تكوّن؟ كيف وظّف؟ إلى أين يتجه؟ وما جوهره؟ وما معناه؟. وهكذا نتعلم كيف نبحث عن سؤالنا الخاص من حيث سلم الأعلى والأسفل لا من حيث الزمان حتى لا نسكن قوالب وأجوبة جاهزة ومغلوطة (Stéreotypique).

لنصل في الأخير إلى نتيجة لا تبدو مهمة لأول وهلة، لكن هي في الحقيقة تحمل بعداً خطيراً وجد هام، إنه إهتمامه الكبير باللغة والتي تمثل الحقيقة... مسكن الوجود، الوعي المفاهيمي...، إنها روح الحقيقة الغائبة المندثرة. والسبب في هذا الإهتمام أمر فرضته الضرورة التقنية - التكنولوجية - أي منذ بداية القرن التاسع عشر كميلاد للثورة الصناعية، أين امتزجت التقنية بالعلم، وأصبحت تشكل أو تعبر عن مجموعة من التطبيقات العلمية المنظرة والتي رفعت شعار اللابساطة، اللاوضوح، اللاطبيعة...، وحتى لا تعدم اللغة وجب أن تكون فعل خلق ووعي، وتغيير ومجاوزة في جدلية الوجود الإنساني، لا دُمى تحركها الأصابع ثم تمل من حركتها المتجانسة (Homogène) فترميها.

إنها برمتها فلسفة تصلح للفرد أينما كان ومتى كان...، لكن إلى أي مدى يصح هذا الكلام الذي ينتمي إلى نظرية السقوط من خلال التناقضات الذاتية؟ إلى أي مدى يمكننا تملك الرهان على تدمير ذاتي للحضارة الغربية وذلك فقط من وجهة نظر هذه الفلسفة الهيدجرية كخطاب؟

وإلى أي مدى نحن الذين نتأملها، ننقدها، ونتفحصها ونعيش على ضفافها لن يصيبنا؟! وإلى أي متى غير مطالبون بالمساهمة في

العالمية والكونية وغير مدعوون على غرار ما ساهم به الفكر العربي في بناء الفكر العالمي؟ هل السبيل في ذلك هو التأثير والتأثر؟ ودفع المثقف العربي إلى اقتحام أبواب الفكر المعاصر؟ أم أننا مطالبون بالبحث عن منهج معين؟ أم ماذا...

إنها إذن قصة الصراع الدائم بين حرية الفكر وثبات الرأي ليس إلا... فإلى متى يتم إنعدام ذلك أنطولوجياً ومعرفياً؟

فهـرس

الـفـلاسفـة والاعــلام

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
إبن رشد	1197 - 1126	IBN ROSCHD (AVERROES)
إبن عربي	1240 - 1165	IBN ARABI
أرسطو	(322 - 384) ق.م	ARISTO
إبن سينا	1037 - 980	IBN SINA (AVICENNE)
أفلاطون	(347 - 427)	PLATON
أفلوطين	269 - 203	PLOTIN
ألتوسير لوي	/ - 1921	ALTHUSSER LOUIS
أوغسطين سانت	430 - 354	AUGISTIN SINT
أينشتاين ألبرت	1955 - 1859	EINSTEIN ALBERET
بارمنيدس	(ق6 - ق5)ق.م	PARMENIDES
باشلار غاستون	1941 - 1884	BECHELARD GASTON
برغسون هنري لويس	1941 - 1859	BERGSON HENRI LOUIS
بريهيه إميل	1953 - 1876	BREHIER EMILE
برنارد كلود	1953 - 1876	BERNARD CLAsUDE
بلانشيه روبر	1975 - 1898	BLANCHE ROBERT
بلوخ إرنست	1977 - 1885	BLOCH ERNEST
بيكون روجر	1294 - 1214	BACON ROGER
بيكون فرنسيس	1626 - 1521	BACOM FRANCIS
بيكون مارتن	1965 - 1878	BACON MARTIN
بوبر كارل ريموند	/ - 1902	PUPPER KARL RIMEND

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
بوفريه جون	/ - 1907	BEAUFRET JEAN
توما الإكويني	1274 - 1224	THOMAS D'AQUIN
جان بول سارتر	1980 - 1905	JEAN PAUL SARTERE
جاكوبي فريديريش	1819 - 1743	JACOBI FRIEDIRICH
جيل دولوز	/ - 1925	GILLES DELEUZE
جورج سانتايانا	1952 - 1863	GERORGE SANTAYAN
ديكارت رونيه	1650 - 1597	DESCARTE RENE
ديوي جون	1952 - 1859	DEWEY JOHN
راسل براتراند	1970 - 1872	RUSSEL BERTRAND
رايسشنباخ هانز	1953 - 1891	REICHENBACH HANS
روسو جان جاك	1878 - 1712	ROUSSEAU JEAN JACQUES
ريكور بول	/ - 1913	RICOEUR PAUL
رينان جوزيف أرنست	1892 - 1823	RENAN JOSEPH ERNEST
زينون الإيلي	(490 - 485)ق.م	ZENON D'ELEE
سبينوزا باروخ	1677 - 1632	SPINOZA BARUCH
سقراط	(470 - 399)ق.م	SOCRATE
سكوتس إريجينا يوحنا	(810 - 878)م	SCOT ERIGEN JEAN
شاتليه فرانسوا	/ - 1925	CHATELET FRANCOIS
شبنغلر أوسفالد	1936 - 1880	SPENGLES OSWALD
شلنج فريدرش	1854 - 1775	SCHELLING FRIEDRICH
شوبنهاور أرثر	1860 - 1788	SCHOPENHAUER ARTHUR
شيفاليه جاك	1962 - 1882	CHEVALIER JACQUES

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
غارودي روجيه	1913 - /	GARAUDY ROGER
غرامشي أنطونيو	1937 - 1861	GRAMSCHI ANTONIO
الغزالي أبو حامد محمد	1111 - 1059	GHAGALI ABU HAMID M
غاليليو غاليلي	1642 - 1564	GALILEE GALILEI
الفارابي	(950 - 870)م	AL - FARABI
فتغنشتاين لودفيغ	1951 - 1889	WEITTGENSTEN LUDVIG
فوكو ميشال	1926 - /	FAUCAULT MICHEL
فولتير	1778 - 1694	VOLTAIRE
فيثاغورس	(560 - 570)ق.م	FYTHARORE
فيخته يوهان غوتليب	1814 - 1762	FICHTE JOHANN GOTTLIEB
فيورباخ لودفيغ	1872 - 1804	FEUERBACH CARNAP
كارناب رودولف	1970 - 1891	CARNAP ROUDOLF
كانط إيمانويل	1804 - 1724	KANT EMMANUEL
كامي ألبرت	1804 - 1724	KAMUS ALBERT
كونت أوغست	1857 - 1789	CONTE AUYUSTE
كوندياك إتين	1780 - 1715	CONDILLAC ETIENNEE
كوهن هرمان	1918 - 1841	CAHEN HERMANN
كيركيكارد سورين	1855 - 1813	KIER KEGAARD SOREN
لايبنتز غوتفريد	1716 - 1644	LEBNIZ GOTTFRIED
لفيناس عمانويل	1905 - /	LEVINAS EMMANUEL
لوثر مارتن	1483 - 1438	LUTHER MARTIN
لوك جون	1704 - 1632	LOCKE JOHN

الإسم واللقب باللغة الفرنسية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة العربية
LUKACS GOERGES	1971 - 1880	لوكاش جورج
MACH ERNST	1916 - 1838	ماخ أرنست
MARX KARL	1883 - 1717	ماركس كارل
MARCUSE HERBERT	1979 - 1898	ماركوز هاربرت
MARCEL GARBRIEL	1973 - 1891	مارسيل غابريال
MILL JOHN STUART	1873 - 1806	مل جون ستيوارت
MILL JAMES	1836 - 1773	مل جيمس
MONTAIGNE MICHEL	1592 - 1533	مونتانيي ميشال
MONTESQUIEU	1755 - 1689	مونتسكيو
MOUNIER EMMANUEL	1950 - 1905	مونييه عمانوئيل
MERLEAU PONTY MAURICE	1971 - 1908	ميرلو بونتي موريس
MAINE DE BIRAN	1824 - 1766	مين دي بيران
NIETCHE FRIEDRICH	1900 - 1844	نيتشه فريديريش
HABERMAS JURGEN	/ - 1929	هابرماس يورغن
HEIDEGGER MARTIN	1976 - 1889	هيدجر مارتن
HERACLITE D'EPHESE	(ق 5 - ق 4)ق.م	هيراقليطس الأفسى
HOBBES THOMAS	1679 - 1588	هوبس توماس
HUSSERL ED MUND	1938 - 1859	هوسرل إدموند
HEGEL GEORG WILHEM	1831 - 1770	هيجل جورج فلهم
HUME DAVID	1776 - 1711	هيوم دافيد
JASPERS KARL	1969 - 1883	ياسبرز كارل

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

منشورات الاختلاف

إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

• كاتب من الجزائر

«هيدجر هو «مجمع» المتناقضات أيضًا، ففيه اجتمعت شعرية هولدرلين، وبلاغة تراكل، ومثالية هيجل، ونقدية كانط، وعدمية نيتشه وأخيرًا فينومنولوجيا أستاذه هوسرل. لذا فإن قراءة هذا الموروث المعقد، المنحوت داخل اللغة وباللغة ليس أمرا هينا بالمرة، وهو ما عبر عنه تلميذه وصديقه وأهم شراحه الفرنسي جان بوفريه Beaufret في أن فلسفة هيدجر الحقيقية هي ما لم يكتبه، أي أنها موجودة فيما يتجاوز المعاني البائنة في نصوصه.

لهذه الأسباب مجتمعه وغيرها أعجبت بمؤلف الباحث إبراهيم أحمد حول هيدجر، وتحديدًا حول إشكالية الوجود والتقنية، إنما ما الذي يدفع بشاب جزائري مثقل بنوستالجيا مقال ينشد الخصوصية والتميز، ويدعو إلى ثقافة برزخية آسنة ترفض الحراك والاختلاف سوى البحث عن هذا الحراك وهذا الاختلاف بالذات، لأن فلسفة هيدجر كما بين بعض أصولها الباحث في فصول كتابه الأربعة تأصيل للاختلاف وبحث عن الحقيقة الوجودية للإنسان حيث لا نراها. ثم إن أنطولوجيا هيدجر، وعلى إيغالها في التجريد والنحت اللغوي، فإن مجال انهمامها الأول والأخير يبقى الإنسان: الإنسان المفكر، الإنسان المغترب عن الإنسانوية، الإنسان الضائع داخل أنساق التقنية وآلاتها، الإنسان المسكون بهواجس الشعر التي أيقظها هولدرلين في ترانيمه السحرية، الإنسان الذي يعرف حقيقة واحدة - هي أم الحقائق- وهي أنه كائن مائت، وأخيرًا الإنسان الذي يقدر مكتسبات العلم والتقنية ويرفض طغيانها».

د. عمر مهيبل

ISBN 9953-87-022-5
9789953870229

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني :
revueikhtilef@hotmail.com

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scier
www.asp.com